مناهج البحث في العلوم الإنسانية

بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب

تأليف

الدكتور مصطفى حلمي

الأستاذ بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

والحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الدعوة



Title: Methods of research in Humanities between Muslim Scholars and western philosophers

Author: Dr. Muṣṭafa Ḥilmi

Publisher: Dar Al-kotob Al-Ilmiyah

Pages: 312

Year: 2005

Printed in: Lebanon

Edition: 1st

الكتاب: مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام و فلاسفة الغرب

المؤلف: الدكتور مصطفى حلمي

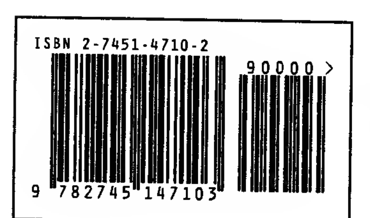
الناشر: دار الكتب العلميــــة ـ بيروت

عدد الصفحات: 312

سنة الطباعة: 2005 م

بلد الطباعة: لبنـــان

الطبعة: الأولى


ISBN 2-7451-4710-2
90000
9 782745 147103





الطبعـة الأولى

٢٠٠٥ م. ١٤٢٦ هـ

منشورات محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

الإدارة : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت

Ramel Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg., 1st Floor

هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ (١ ٩٦١)

فرع عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية

Aramoun Branch - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.

هاتف: ١٢ / ١١ / ٨٠٤٨١٠ ٥ ٩٦١+ ص.ب: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+ رياض الصلح - بيروت ٢٢٩٠ ١١٠٧

---

http://www.al-ilmiyah.com

e-mail: sales@al-ilmiyah.com

info@al-ilmiyah.com

baydoun-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد فإننا سنعرض في هذا الكتاب لمقدمات عن مناهج بحث بعض العلوم الإنسانية، فنبدأ أولاً بإعطاء فكرة عن الملامح العامة للنظرية العلمية، توطئة لعرض المنهج العلمي عند المسلمين -سواء أصول الفقه أو المناهج العلمية التجريبية، مع بيان آثار ذلك في المنجزات العلمية للحضارة الإسلامية التي أسهمت في قيام حضارة أوروبا ونفذت إلى أعماقها.

وستكون مهمتنا توضيح بعض معالم المنهج العلمي لدى علماء المسلمين من أطباء وعلماء فلك وطبيعة وكيمياء وغيرهم من حيث التقيد بطريقة البحث العلمي الحديث من استقراء وقياس ومشاهدة وتجربة وغير ذلك، مع الاعتماد والإشارة إلى أهم المصادر التي تحتوي على مادة غنية في هذا الموضوع الحيوي الذي نود أن يتجه إليه الباحثون والعلماء لبيانه وإحيائه وتسليط الأضواء على دور العلماء المسلمين في تاريخ العلم، لا سيما في ميدان العلوم التجريبية، راجين أن يحتل تاريخ التقدم العلمي ومناهجه في هذه العلوم مكانتها في الرسالات العلمية والأبحاث، لكي تتصل حلقات الخلف بالسلف، وتعرف الأجيال الفتية مكانة أجدادها من العلماء الأفذاذ، وما قدموه من خدمات للإنسانية جمعاء. وغرضنا من هذه الدعوة سد الثغرة بين الكتابات المكثفة في حقول الآداب والفنون والعقائد والفلسفة والتاريخ ومثيلتها في حقول التجارب العلمية، حتى تظهر حضارة الإسلام في وضعها الصحيح، أي تقف وتستند إلى أصلين: العقائد والقيم الأخلاقية والنظم، كذلك الحياة المدنية الراقية معا جنبًا إلى جنب.

وهناك علوم خاصة بالمسلمين وحدهم، لم ينقلوا فيها عن أحد ممن سبقهم، كما أنهم تفردوا فيها لأنها تتصل بالعقيدة الإسلامية كالتوحيد والفقه وعلوم التفسير والحديث ومقارنة الأديان والتاريخ الإسلامي، فضلا عن علوم اللغة من نحو وصرف وأدب وبلاغة وعروض.

أما العلوم التي نقلوها عن اليونان ثم أضافوا إليها وأسهموا في تقدمها وكان لهم الفضل في توضيح مناهجها فهي أكثر من أن تحصى، ونريد فقط إعطاء فكرة عن الجناح العلمي في حضارتنا الإسلامية الذي أغفل عن عمد طوال عصور الاستعمار الغربي، ثم اتجه

الباحثون والعلماء إلى هذا التراث العلمي البالغ الأهمية في التاريخ العلمي لإظهاره وإبراز دوره في قيام الحضارة المعاصرة، ومن العجب أن هذه الجهود لم تقتصر على العلماء العرب والمسلمين بل شملت أيضاً علماء بارزين من الفرنجة المنصفين[١].

وقد لا يتسع المقام للإفاضة في أفضال العلماء المسلمين في فروع العلوم المختلفة، ولكن يكفي إيضاح الدور المنهجي العلمي الذي أفاد البحوث العلمية وأدى إلى مظاهر التقدم العلمي التي يجني العالم ثمارها الآن بعد الإضافة إليها وتطويرها حيث تتواصل جهود العلماء جيلا بعد جيل.

ذلك أنهم وجهوا البحوث إلى الوجهة الصحيحة من حيث إقامتها على التجارب والاختبارات واستقراء النظريات وما إلى ذلك من خطوات كانت تشكل في مجموعها تحولا رئيسيا في تاريخ العلم من مجرد النظر من أنماط (المنطق الصوري الأرسطاليسي) إلى التجارب العلمية المؤدية إلى التقدم الحقيقي للعلوم وفتح الطريق إلى الاكتشافات الجديدة.

إنهم -باختصار-قد وضعوا (أسس البحث العلمي بالمعنى الحديث، وقد تميزوا بالملاحظة والرغبة في التجربة والاختبار، أو ابتدعوا طرقًا واخترعوا أجهزة وآلات إلخ)[٢].

وحسبنا الإشارة إلى مقتطفات من دراسات العلماء المتخصصين في هذا الميدان في ثنايا الحديث عن دور المسلمين في الإنجازات العلمية.

---

(١) نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر:
د/ عبد الحليم منتصر في كتاب (تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه)، د/ عبد الرحمن بدوي في كتاب (دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي)، الأستاذ عباس العقاد في كتاب (أثر العرب في الحضارة الأوروبية)، الأستاذ حيدر بامات في كتاب (مجالي الإسلام)، قدري طوقان- تاريخ العلوم عند العرب، محمد إقبال: تجديد التفكير الديني، د/ علي سامي النشار: مناهج البحث لدى المسلمين، د/ فؤاد سزكين: التراث العلمي عند العرب، الأستاذ قدري طوقان: تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، د/ الغمراوي: الإسلام في عصر العلم، د/ الفندي: (كتبه في الفلك في ضوء تفسير الآيات القرآنية)، الأستاذ مصطفى نظيف: ابن الهيثم (بحوثه وكشوفه البصرية)، د/ جلال موسى: المنهج العلمي عند العرب، د/ محمد سليمان داود: القياس الأصولي: دراسة مقارنة، روزنـــثال: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، جورج سارطون: تاريخ العلم، جوستاف لوبون: حضارة العرب.

(٢) د/ عبد الحليم منتصر: تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه ص٩٥، ط. دار المعارف سنة ١٩٦٧م.

والكتاب مقسم إلى ثلاثة أبواب، عرضنا في الأول منها لملامح المنهج العلمي عند المسلمين وشرح أسس المناهج التي اتبعها العلماء في دراساهم وأبحاثهم، وإثبات أنّها في جوهرها كانت قائمة على المشاهدات والتجارب واستخدام اللغة الرياضية في التعبير عنها في شكل نظريات، وكان علماء أصول الفقه قد أرسوا هم أيضاً قواعد التجريب بعد إزاحة المنطق الأرسطاليسي من طريقهم حيث ظهر أنه معوق للبحوث العلمية.

وقد أعطى الباب الثاني فكرة عن المنجزات العلمية في فروع مختلفة من العلوم كالطب والفلك والرياضيات والفيزيقا، وهي ثمرة جهود العلماء المسلمين وبذلك يثبت أن الجانب (التكنولوجي) من الحضارة الإسلامية قد أسهم بالنصيب الأوفر في الحضارة المعاصرة، ويكفيه فخرًا أنه ظل قائمًا يفيد العالم حينذاك طيلة أربعة قرون أو أكثر، وعلى وجه التحديد، كان في ذروته -كما يقول الدكتور سارطون في كتابه (تاريخ العلم)- من القرن الثامن إلى القرن الثاني عشر الميلادي، هذا إذا استبعدنا مدة الصعود إلى القمة ومدة الهبوط منها.

وبعد ذلك انتقلنا لبحث بعض **مناهج العلوم الإنسانية** الوثيقة الصلة بالدراسات الفلسفية، فخصصنا الباب الثالث لشرح قواعد منهج أصول الدين (علم الكلام) عند علماء السلف ثم التعريف بمنهج البحث في علوم النفس والأخلاق والاجتماع لشرح معالم هذا المنهج وإبراز خصائصه التي تميزه عن غيره من المناهج.

والله تعالى نسأل أن يجعل مباحث هذا الكتاب من العلوم النافعة للطلاب خاصة(١). وللمسلمين عامة، وأن يدخره لنا عنده بعد الممات، وأن يكفر عنا السيئات والزلات، إنه سميع قريب مجيب الدعاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

مصطفى حلمي

الجيزة في أول ربيع الثاني سنة ١٤٠٤هـ - ٤ يناير سنة ١٩٨٤م

---

(١) وكان الكتاب في أصله محاضرات ألقيت على طلاب كلية دار العلوم في العام الجامعي ١٤٠٠/ ١٤٠١هـ-١٩٨٠/١٩٨١م، بعد إضافات وتعديلات.



الباب الأول

تمهيد:

الفصل الأول:

* التعريف بمناهج البحث
* النظرية العلمية

الفصل الثاني:

* نقد علماء المسلمين للمنطق الأرسطاليسي

١- نشأة علم أصول الفقه ومنهجه في البحث

٢- التعريف بعلم أصول الفقه

٣- نقد ابن تيمية للمنطق

- نقد الحدود والقضايا المنطقية

أولاً: نقد الحد:

- الحد وصوره وتعريفه الصحيح
- معرفة الحدود الشرعية لا تحتاج إلى الحدود المنطقية

ثانيًا: نقد القضايا:

١- التجربة والتواتر كمصدر للمعرفة

٢- الأقيسة العقلية البرهانية في القرآن الحكيم

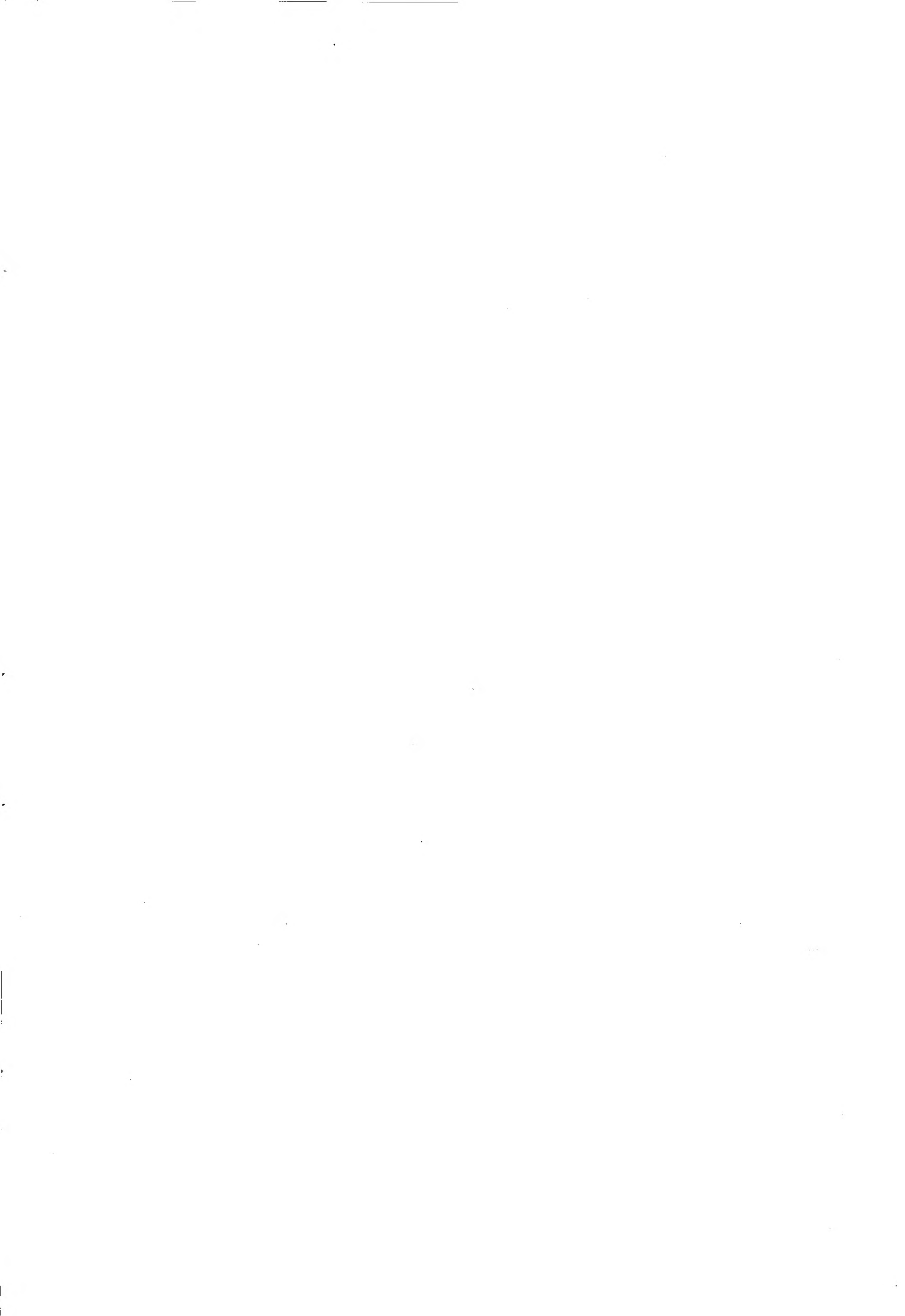
(أ) قياس الأَوْلَى (على وزن الأَعْلَى)

(ب) الآيات

(ج) الأمثال والبراهين في القرآن

الفصل الثالث:

* صلة النهضة الأوروبية بالمنهج التجريبي
* أسباب التقدم العلمي لدى المسلمين



تمهيد:

قبل دراسة معالم المنهج العلمي عند المسلمين نرى ضرورة التمهيد لذلك بإبراز عدة حقائق ينبغي أن توضع أمام الباحثين والطلاب لتصحيح بعض الأفكار الخاطئة، وإليكم التفاصيل.

أولاً: إن الحضارة الإسلامية قامت مكتملة الأركان من حيث عقيدة التوحيد وتكريم الإنسان وإخضاعه لله تعالى وحده وكفالة تحرره من سلطان العقائد الوثنية اليونانية والرومانية والهندية والفرعونية والفارسية وما إليها من عقائد باطلة كانت بمثابة معوقات للبحث العلمي، وجاء الإسلام فخلص البشر من العبودية لغير الله وحررهم من الخضوع للأوثان والأحجار والآلهة الزائفة، وأعطى الإنسان مكانته باعتباره كائنا أسمى، سخر الله تعالى له ما في الكون جميعا، فكان ذلك دافعا للنظر في ملكوت السماء والأرض والسير في مناكبها بحثًا وتنقيبًا وتطلعًا واكتسابًا للعلوم والمعارف.

ثانيًا: إن جهود علماء المسلمين في شتى فروع العلم الرياضية والطبية والفلكية والطبيعية وغيرها كانت الذخيرة الحية والقاعدة العريضة التي كانت بمثابة نقطة الانطلاق نحو الحضارة الغربية المعاصرة.

لذلك ينبغي تصحيح المناهج التعليمية في التاريخ والحضارة وتاريخ العلوم بحيث تقدر جهود هؤلاء العلماء حق قدرها، وتوضع في مكانها من نسق التقدم العلمي الإنساني برمته، لتعرف الأجيال أن "بيكون وديكارت ومل" وغيرهم في الغرب كانوا تلاميذ لأمثال ابن الهيثم والبيروني وجابر بن حيان وابن سينا والرازي وابن النفيس والخوارزمي وابن خلدون، وغيرهم كثيرون.

أما الامتياز العنصري الذي يرفع شعاره الغرب فإنه شعار مضلل يفقدنا الثقة في أنفسنا ويحرمنا من الارتباط بماضينا ويجعلنا مقطوعي الصلة بالتراث الحضاري الذي أسهمنا فيه طيلة قرون طويلة كان الغرب أثناءها ضائعا في ظلمات الجهل (إن وجود ابن الهيثم، وجابر وأمثالهما كان لازما وممهدا لظهور جاليليو، ونيوتن. فلو لم يظهر ابن الهيثم لاضطر نيوتن أن يبدأ من حيث بدأ ابن الهيثم، ولو لم يظهر جابر بن حيان لبدأ جاليليو من حيث بدأ جابر. وعلى هذا يمكن القول: لولا جهود العرب والمسلمين لبدأت النهضة الأوروبية -في القرن الرابع عشر- من النقطة التي بدأ منها العرب نهضتهم العلمية في القرن

الثامن للميلاد)[١].

إن مثل هذه الحقيقة التاريخية الثابتـــة اعترف بِها الدكتور سارطون مؤرخ العلم الشهير فذهب إلى أن العرب كانوا أعظم معلمين في العالم في القرون الثلاثة: الثامن والحادي عشر والثاني عشر للميلاد[٢].

بمثل هذا التصور القائم على دراسة تاريخ العلم تعود إلينا الثقة بأنفسنا لنعرف أن علماءنا كانوا أساتذة العالم وأن شمس حضارتنا كانت ساطعة طول قرون طويلة، ولم تحتجب إلا منذ الغزو الاستعماري الغربي الذي أجهز على كل شيء. صحيح أن بوادر الانحسار الحضاري كانت بادية قبل هذا الغزو، إلا أنه كان بوسع المسلمين مقاومة تيار الانحدار والبدء من جديد -وكانت هناك إرهاصات لعلاج أوجه النقص والانحسار- إلا أن الغزاة الأوروبيين جاءوا فأجهزوا على الزهور التي كانت بدأت تتفتح وأجهضوا المحاولات التي كانت قد بدأت قبل الاستعمار[٣].

---

(١) قدري حافظ طوقان-تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك-المقدمة ص٩ (جامعة الدول العربية-الإدارة الثقافية)، ط. الناشر دار القلم بالقاهرة ١٣٨٢هـــ ١٩٦٣م.

(٢) نفسه ص ٢٦.

(٣) يقول الدكتور أحمد أمين في كتابه (زعماء الإصلاح في العصر الحديث) عند ترجمته لعلي مبارك وخططه التعليمية: (بدأ علي مبارك- وقد عهد إليه إدارة التعليم في عهد الخديوي إسماعيل- يصلح هذه الحال فقبض بيديه عليها -أي المدارس- وأرسل من يحصي كل كتاتيب القطر ويصف حالة كل كتاب من صلاحية بنائه وعدم صلاحيته وعدد تلاميذه.. الخ.

ووضع لها (لائحة) تسمى (لائحة رجب-وهو تاريخ صدورها-تعد بحق خطوة خطيرة في تاريخ التعلم... وإلى جانب الكتاتيب وفتحها وتنظيمها والمدارس وإنشائها شغلته مسألة المعلمين كيف يصلحهم...

وفكر في الثقافة العامة فكان له من ذلك ثلاثة أشياء:

١- قاعة للمحاضرات. ٢- إنشاء مجلة سميت (روضة المدارس المصرية). ٣- إنشاء دار الكتب.

وناحية أخرى، وهي مجهوده الكبير في التأليف والتشجيع عليه، فقد نهضت البلاد في التعلم، فكان لابد من حركة في التأليف والترجمة تسايرها.

ولكي نعرف مدى التقدم الذي أحرزه نظام التعليم حينذاك-يجب ألا ننسى أن علي باشا مبارك هو الذي أنشأ (دار العلوم) وكانت مدرسة يؤخذ لها من خيرة طلبة الأزهر بامتحان، ويختار لها خيرة العلماء من الأزهر وغيره، ويعلم طلبتها العلوم الدينية واللغوية وشيئا من علوم الدنيا =

كالرياضة والجغرافيا والتاريخ والطبيعة والكيمياء. أما معلمو المواد الأخرى كالهندسة والحساب واللغات فقد رأى أن يأخذهم ممن أتموا دراستهم في المدارس العالية كالمهندس خانة ومدرسة المحاسبة والإدارة بعد أن يقضوا مدة معيدين لأساتذتهم.

إلى أن يقول أحمد أمين: (لم تكن خطط علي باشا مبارك في التعلم هي المثل الأعلى ولا كانت خالية من العيوب، ولكنها كانت خطوة مباركة صالحة لأن ترقى مع الزمان، ويصلح ما ظهر فيها عند التنفيذ من أخطاء، كما حدث ذلك فعلا في وزارة رياض باشا من بعد، ولكن ساءت الحال في مصر بالتدخل الأجنبي بدعوى حماية الدين-وجاءت الثورة العرابية وأعقبها الاحتلال الإنجليزي؛ فقبض الإنجليز على التعليم، وصبغوه الصبغة التي يريدونها.

وعندما عين في ظل الاحتلال في نظارة المعارف كبل بقيود الاحتلال، وبعد أن كان حرًا طليقًا يفكر كما يشاء ويفعل ما يشاء ويدبر المال لمشروعاته كأن يشاء، لا يقيده في ذلك كله إلا عرض الأمور على ولي الأمر ليقره عليها ويتلقى نصائحه فيها؛ فإنه في عهد الاحتلال الإنجليزي أصبح لا يفكر إلا إذا سمح له المستشار الإنجليزي بالتفكير، ولا يفعل إلا في الدائرة المحدودة التي خطها المحتلون..).

من كتاب زعماء الإصلاح في العصر الحديث ص ١٩٤/١٩٥و١٩٦/١٩٧و ٢٠٠/٢٠١، ط. مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٨م.

وفي كتاب (الجذور الإسلامية للرأسمالية) يقول المؤرخ الأمريكي المعاصر الشاب بيترجران (إن المؤرخين الغربيين الذين ألفوا أن ينظروا إلى الشرق الإسلامي بأنه (كيان مغاير) أو (كيان آخر مختلف)، لا تنطبق عليه قوانين التاريخ العادية؛ لأنه كيان شاذ..

ألفوا أيضًا أن يعتقدوا أنه إذا دخل الغرب مرحلة نهوض، فإن الشرق الإسلامي يدخل حتمًا في مرحلة تدهور وانحلال. وبناء على هذا التصور المجرد، غير الواقعي اعتقدوا أن الشرق الإسلامي الذي كان متدهورًا، يزداد انحلالا باستمرار، عندما بدأ الغرب "نهوضه" في عصر النهضة التي شهدت أيضًا بداية التحول إلى الرأسمالية التجارية ومهدت للانقلاب الصناعي فيها بعد أن مهدت لعصر الاستعمار الأول (١٧٥٠-١٨٥٠).

وعلى هذا الأساس نفسه لم يهتم المؤرخون الغربيون-وتلامذتهم الشرقيون الذين نقلوا وينقلون عنهم بدراسة (الواقع) الحقيقي الاقتصادي والاجتماعي للشرق الإسلامي في تلك المرحلة، واكتفوا بأن نقلوا عن كتابات الرحالة السطحيين والمبشرين والمغامرين الذين وصفوا سوء الأحوال في ظل السيطرة العثمانية-ورغم أن عددًا من الدارسين المعاصرين (مثل أندريه ريمون، وكريستوفر مايهيو ودوديل وليفنجستون وغيرهم) قد حاولوا الكشف عن حقيقة التطور الاقتصادي الحيوي- وخاصة في مصر في القرنين السابع عشر والثامن عشر -وكشفوا عن بذور تطور تجاري وصناعي حرفي رأسمالي الاتجاه.

ويبدي الأستاذ العلامة قدري طوقان دهشته من بعض العلماء في الغرب الذين لم يتحلوا بروح العلم الصحيحة. وأملى عليهم الحقد الإساءة إلى العرب (وأيضًا المقصود المسلمين) فشوهوا كثيرا من الحقائق وقلبوا بعضها الآخر وأدخلوا الشكوك والريب في كثير من الحوادث، وفوق ذلك أخذوا بعض النظريات والاختراعات العربية ونسبوها إلى غير العرب!! ثم تساءل في النهاية عن سبب كل هذا، وأجاب بقوله:

(إن القصد التثبيط من عزائمنا وإدخال اليأس إلى قلوبنا من نجاحنا. ومن المؤسف

=

ويقول الأستاذ سامي خشبة – في عرضه لمضمون هذا الكتاب–: (رغم ذلك، فقد ظلت الفكرة التقليدية القديمة ثابتة عند غالبية المؤرخين غير المبالين بما قد يختلف مع أفكارهم من (حقائق كبرى) وعند غالبية تلامذهم عندنا.

وقبل الاستطراد في تفاصيل هذا البحث الجديد الممتاز، يلفت الأستاذ سامي أنظارنا إلى عدة حقائق جديدة طرحها بيترجران والتي تختلف اختلافا جذريًا وبالغ الأهمية مع افتراضات وتعاليم كل من المؤرخين الغربيين والمؤرخين والمفكرين المحليين ذوي النــزعة التقليدية، منها:

أولا: إن حملة نابليون على مصر وفلسطين لم تكن، كما قال كتاب مقدمة وصف مصر، ولا كما قال كلوت بك– هي المحرك الذي حفز العقلية المصرية إلى الاستنارة والبحث عن الحداثة، بل على العكس. إن هذه الحملة الاستعمارية أجهضت التطور الاقتصادي والفكري الحقيقي والأصيل والقومي في مصر ومهدت السبيل إلى غرس فكرة (استيراد واستعارة) نماذج الثقافة والتحضر ومناهجها الغربية.

ثانيًا: إن مصادر كتابه لا توجد إلا في نفس الكتب والمخطوطات الموجودة الآن في مكتبة الأزهر ودار الكتب المصرية والتي ظل الدارسون المحدثون من عصر محمد عليّ وبداية التأثر بالغرب يصرفون النظر عنها ويزدرون قراءتها على أساس أنها مجرد شروح سقيمة لكتب قديمة أكثر سقمًا، بينما هي كتب في علوم (دنيوية) هامة للاقتصاد والحساب والزراعة والري والمالية والمواريث والمنطق وأصول المناهج. وأن هذه الكتب ألفت مستندة إلى مصطلحات وإلى تراث علوم (الحديث الشريف، وعلم أصول الفقه الإسلامي...)، ولعل محور دراسة المؤرخ الأمريكي هو دراسة كتاب (تاج العروس) للزبيدي، وقد وصفه بقوله: (إن هذا العمل كان أوضح تعبير عن تحرك الثقافة العربية التقليدية بقوتها الذاتية نحو عصر جديد كان يتخلق أيضًا بكل بشكل موضوعي وأصيل في المجتمع المصري). تنظر: (مقالات الأستاذ: سامي خشبة، بجريدة الأهرام، ص ١٢، في ٨٣/١٠/٧، ٨٣/١١/٤)، وتأمل أن يصدر هذا البحث الجدير بالاهتمام في كتاب لتعميم الفائدة وإذاعة حقائقه الجديدة على أوسع نطاق ممكن وعن حقيقة دور حملة نابليون، يُنظر كتاب (الحملة الفرنسية في محكمة التاريخ) للدكتورة ليلى عنان. دار الهلال بمصر في جزئين: الأول في مارس ١٩٩٨ والثاني في أكتوبر ١٩٩٨م.

حقا أن تتحقق بعض غايات هؤلاء وبعض ما يرمون إليه إذ كان لذلك الأثر الكبير على عقلية طلابنا وكتابنا وأخذ الاعتقاد بعدم قابليتنا يتسرب إلى الكثيرين منا، وأصبحنا هدامين لكياننا، منكرين ميراثنا لا نرى فيه خيرا ولا جمالاً ولا متاعًا ولا انتفاعًا ورحنا مفتونين بالحضارة الغربية عاكفين عليها مهملين تاريخنا وحضارتنا وأصبحنا نعرف عن "شكسبير ودانتي وجيتي وفراداي ونيوتون وباستور"، أكثر مما نعرف عن المتنبي والمعري والبيروني والبوزجاني والخوارزمي وابن الهيثم والبتاني وجابر بن الأفلح وابن رشد والكندي وغيرهم..)[١].

ثالثًا: إذا أردنا إحياء حضارتنا الإسلامية من جديد، فإن تقليد الغرب في ثقافته وفلسفته وقيمه وحدها يؤدي إلى زيادة النكسة[٢] -لا التقدم بالمفهوم الحضاري الصحيح، وبيان ذلك أن الحضارات ليست نسيجا واحدا في مثلها وقيمها، فيستحيل أن تتشابه حضارة مع أخرى أو يلتقيا على أسس واحدة في العقيدة والفكر، فإن حضارة اليونان امتدت عبر الحضارة الرومانية لتشكل جذورا للحضارة الغربية المعاصرة، ومع أن أصول الحضارة العلمية نبعت من المسلمين، فقد حرصت أوروبا على أخذ علوم المسلمين في الطب والفلك والصيدلة والرياضة والهندسة دون أن تأخذ بثقافتهم وعقيدتهم ومثلهم بسبب العداء التقليدي المتوارث من الحروب الصليبية، ومن هنا تفجرت الأزمات الراهنة للحضارة الغربية لاقتصارها على القوة المادية العاتية وعبوديتها للآلة واحتمالها جر العالم إلى حرب ذرية مدمرة لكل شيء في طريقها. هذا بينما كانت الحضارة الإنسانية -حضارة التوحيد الإسلامية- بما لها من قيم ومثل راقية حصنا قويا منع أن تؤدي بالعالم ما ينتظره الآن، وكانت الحضارة المسيطرة لقرون عديدة لم تنتج عنها أي خطر للمجتمع الإنساني بل العكس كانت سببًا لسعادته ورفاهيته.

ومن أهم أغراضنا أيضًا إعطاء التفسير التاريخي حقه من العناية فإن تاريخ حضارتنا يعبر في مجمله عن أمة ذات عقيدة وقيم ومبادئ أخلاقية راقية، صانتها قوة عسكرية في مواجهة أعدائها، وازدهرت أيضًا بغرس أشجار العلوم والآداب والمعارف فحققت الحياة الطيبة في أحسن صورها.

وسطع في تاريخها نجوم لامعة من عصر الصحابة والتابعين من الخلفاء والملوك

---

(١) قدري طوقان -تراث العرب العلمي- ص٣٠.

(٢) يُنظر كتابيّ الشيخ محمود شاكر -يرحمه الله تعالى-:.

١ - (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا) ط دار الهلال بمصر. ٢ - (أباطيل وأسحار) في جزئين.

والفقهاء والمحدثين والقادة العسكريين والقضاة والعلماء في شتى دروب العلوم والمعارف. لقد امتدت سلسلة ذهبية تحتوي على أسماء الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز والرشيد وطارق بن زياد وصلاح الدين ونور الدين والأمير محمد فاتح مدينة القسطنطينية.

وغيرهم وغيرهم كثيرون تضيق الصفحات عن احتواء أسمائهم وأدوارهم المؤثرة التي غيرت مجرى التاريخ.

وفي عصور الحضارة الإسلامية ظهر علماء أفذاذ من أمثال ابن الهيثم والبيروني وابن سينا وابن النفيس وجابر بن حيان والخازن والبتاني والفرغاني والمجريطي والجلدكي والبغدادي وابن البيطار والدينوري والغافقي، والقزويني والخوارزمي، وابن الصوري وغيرهم.

وفي المقابل العكسي -أو السلبي- يستطيع الباحث أن يلحظ فترات الضعف والوهن الذي أصاب الأمة الإسلامية في فترات من تاريخها أظهرها بوضوح نكسات هجمات التتار والحروب الصليبية ثم الغزو الاستعماري في العصر الحديث بجناحيه العسكري والثقافي.

يقول الدكتور عبد الحليم منتصر في تفسيره لهذه النكبات (ومن الأسف أن انغمس بعض خلفاء المشرق في الترف والسلطان، فداهمهم التتار، وحلت بهم النكبة، كما حلت النكبة بالإمبراطورية العربية في الأندلس، ثم صحت أوروبا في عصر النهضة وظهر أساطين العلم أمثال دافنش، وجاليليو، وكبرنيق ونيوتن... الخ وكانت الذخائر العلمية العربية، قد نقلت إلى اللاتينية واللغات الأوروبية، بها غنوا وأثروا، قدروا العلم فقووا وساروا، واستعلوا في الأرض..).

ثم يلفت نظرنا إلى الدرس المستفاد فيستطرد قائلا (ولعله درس وعظة وعبرة لنا نحن العرب، ألا نهفو إلى الإغفاء مرة أخرى وألا نترك قصب البعد من أيدينا، وأن نعض بالنواجذ على تراثنا التليد، وأن نعمل على إحيائه، وأن نجعل العلم وسيلتنا الأولى والأخيرة لتسنم ذُرى المجد، لنساير الركب ونحتذيه، ولعلنا نقوده في مدارج الرقي والرفعة كما فعل أسلافنا أول مرة)[1].

ونحن نرى أنه في ضوء هذه الحقائق التاريخية، ينبغي إذن شحذ الهمم وبعث الحياة

---

(١) د/ عبد الحليم منتصر-تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه ص١٢ - ط. دار المعارف سنة ١٩٦٧م.

في النفوس المتطلعة إلى رؤية الأمة الإسلامية وقد أخذت مكانها من جديد في عصر يظهر فيه الصراع على أشده لاقتسام أراضيها ونهب خيراتها وإذلال شعوبها.

ويتطلب ذلك التغيير الجذري في مناهج التعليم والتربية، وربط العلم بشئون الحياة، واقتباس مخترعات العصر النافعة بعد إعداد المؤهلين لصناعتها وإدارتها. ولا نظن أن ذلك بعيد المنال، فها هي صفحة تاريخنا الحضاري تدعو للفخر نقرأها حتى لا نقع تحت وهم العجز عن التقدم العلمي؛ لأن جهود علمائنا كانت مددا له لعدة قرون؛ ولأن لدينا أيضًا في العصر الحاضر من المؤسسات العلمية المتخصصة من الجامعات والمعاهد والمدارس ومراكز البحوث العلمية من يخرج الآلاف كل عام. وربما ينقصنا للحاق بالتطور العلمي الحديث توحيد الجهود وتكثيف العمل والإخلاص لكي تقام على سواعد علمائنا النهضة العلمية المرجوة.

ولهذا فإننا نعتقد أن ما يذهب إليه الدكتور منتصر في القول السالف الإشارة إليه يضع الحل الصحيح لقضية التراث والعصرية التي تلح على ذهن ووجدان كل مثقف، أو ينبغي أن تكون كذلك.

هذا هو الدرس المستفاد إذن من النظر الفاحص لتاريخنا الحضاري الطويل، وإن كان لنا تحفظ فيما يتصل بتوسع دائرة الدرس ليشمل أمة الإسلام قاطبة -لا العربية فحسب- إذ لا شك أن التراث المعني هو الإسلام بعقيدته وعباداته وشرائعه.

وعندما اطلعنا على رأيه في مقالته الأخيرة حمدنا الله تعالى على توافقنا في الرأي؛ إذ صرّح الدكتور منتصر بقوله الأخير: إن بناء المسلمين لدولة امتدت من حدود الصين شرقًا إلى حدود فرنسا غربا في أقل من قرن من الزمان، إنما كان ذلك بالإسلام أولا وبالعلم ثانيا، بالإسلام دينًا وعقيدة وقيمًا وخلقًا من أمانة وصدق ووفاء وشهامة وكرم، وبالعلم من حساب وجبر ورياضيات ومن فيزياء وكيمياء وطب وصيدلة وهندسة وفلك، ومن وضع لأسس المنهج التجريبي والطريقة العلمية[1].

ولنبدأ إذن في الفصل الأول بالتعريف بمناهج البحث والطريقة العلمية؛ توطئة لعرض أصول التجريب عند علماء المسلمين:

---

(١) د/ عبد الحليم منتصر-دعوة إلى تصحيح تاريخ العلم ص٤٤. مقالة بمجلة الفيصل العدد ٨١ ربيع الأول ١٤٠٤هـ - ديسمبر سنة ١٩٨٣ م.



الفصل الأول

التعريف بمناهج البحث:

يتصل الحديث بمناهج البحث وفلسفة العلوم بموضوع يعالج في كتب الفلسفة ببيان الصلة بين العلوم والفلسفة اليونانية، فقد كانت الصلة وطيدة بينها فالعلوم عند اليونان هي جزء من الفلسفة، ثم استقلت العلوم شيئا فشيئا لا سيما في العصور الحديثة، ولكن ظلت هناك علاقة رابطة بينهما إذ عنيت الفلسفة بالتعرف على مناهج العلوم، أو علم المناهج، وهو العلم الباحث في الطرق المستخدمة في العلوم للوصول إلى الحقيقـــة[١].

وفي الفكر المعاصر تجاوزت الصلـــة بين العلوم والفلسفة تلك الحدود الضيقة التي عبرت عنها فكرة مناهج العلوم، فنشأت في العلوم نفسها حركات نقد ذاتي لاختبار المبادئ التي يقوم عليها البناء، وبيان الارتباط بينها وبين قضايا العلم ونظرياته المشتقة منها، فظهر بذلك ما يسمى اليوم بـــ(فلسفة العلوم)[٢].

وسنعرض أولا للنظرية العلمية من حيث تعريفها وكيفية التوصل إليها، وغرضنا من ذلك فهم طبيعة العلم ودوره، بحيث نعطيه حجمه الحقيقي فلا نغالي فيه فنؤلهه كما يفعل البعض، ولا نبخسه دوره أو نقلل من شأنه؛ فالعلم في حقيقته يعنى بالظواهر فيفسرها ولكنه لا يتعرض قط، وليس من شأنه الإجابة عن تساؤلاتنا: لم؟ وما الحكمة؟ وإلى أين المصير؟ لأن الإجابة الشافية في هذه التساؤلات وغيرها مصدرها الدين وليس العلم.

النظرية العلمية:

السؤال الذي نطرحه أولا هو: ما هي النظرية العلمية؟ وكيف يتوصل إليها؟ للإجابة على السؤال ينبغي أولا تعريف العلم بالمفهوم المعاصر.

إذا عرفنا العلم بوظيفته فإنه يقوم على النظر الدقيق والمشاهدة المضبوطة والتجربة المنظمة كعلوم الطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان والفلك وما إليها[٣].

أما غايته فتقوم على كشف العلاقات العلمية الثابتـــة التي تقوم بين الظواهر بعضها والبعض

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي ص٧، دار النهضة العربية سنة ١٩٦٣م.

(٢) ينظر مقدمة الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي بكتابه/ فلسفة الرياضة – دار النهضة العربية– ط. بيروت.

(٣) د. الغمراوي– بين الدين والعلم، ص١٩.

الآخر وصياغة هذه العلاقات في قوانين أو نظريات، ثم تحوّلها إلى مخترعات تيسر الكثير من أسباب الحياة عند الناس[(١)].

ويقتصر دور العلماء على الكشف والبحث ثم التطبيق في مجالات الحياة الإنسانية وهنا يظهر لنا أن العلم سلاح ذو حدين فهو إما نعمة وإما نقمة، فإن الإنسان بمحض إرادته يستطيع أن يحول مكتشفاته في حقول العلوم إلى نعم كبرى تيسر سبل الحياة وتتيح له تسخير ما في الكون لمصلحته ورفاهيته، أو يحوله إلى نقمة عندما يستعمله في الإضرار بنفسه أو بغيره، لا يختلف في ذلك إنسان الغابة في العصر الحجري وإنسان القرن العشرين الميلادي، ومازالت آثار الحرب العالمية الثانية ماثلة أمامنا، وتهددنا الإنذارات بحرب جديدة يستخدم الإنسان فيها كل ما في جعبته من معارف ليقضي على ما ابتدعته البشرية خلال أجيال.

ليس للعلماء أي دور إذن في إضافة شئ جديد إلى مخلوقات الله عز وجل وكل ما هنالك أنهم يسيرون سيرًا حثيثًا في طريق اكتشاف قوانين الفطرة (أو سنن الله في الكون كما ينبغي لنا أن نسميها)[(٢)].

ويتخذ البحث العلمي أدوارًا أو مراحل هي:

الدور الأول: هو دور رصد الظواهر وتسجيلها، فهو دور التجربة والمشاهدة، ويستلزم تكرار المشاهدة في نفس الظروف، فكل واقعة من الوقائع العلمية لابد أن تثبت من تجارب متعددة في ظروف محددة واضحة.

الدور الثاني: تجميع الوقائع، فإذا كانت من باب واحد لا بد أن تكون ناشئة عن قانون طبيعي واحد -أو بمعنى أدق- عن سنة من سنن الله وحده.

الدور الثالث: استنباط القوانين الفطرية أو الحقائق الكلية المستخلصة من الحقائق، الجزئية، أو تفسير الظواهر والربط بينها[(٣)] في شكل نظريات ومن هنا تنشأ النظرية العلمية.

ولفهم قيمة النظرية العلمية ينبغي التمييز بين الحقائق والظواهر؛ فإن العلم يعنى بالظواهر أي كل ما يشاهد حدوثه في الطبيعة مثل ظاهرة انعكاس الضوء من المرايا، وظاهرة تساقط الأجسام إلى الأرض وظاهرة تمدد الأجسام بالحرارة أما الحقيقة فهي الوصف الصادق الأمين لأية ظاهرة أو جزء

(١) د. توفيق الطويل- موقف العرب من العلم - سلسلة الثقافة الإسلامية.

(٢) د. الغمراوي-الإسلام في عصر العلم والمدنية ص ٤٤، ط. دار الإنسان ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

(٣) نفس المصدر ص ٤٢، ٤٣.

من ظاهرة، ويقتصر أمر تسمية (الحقائق العلمية) بهذا الاسم على مدى الصواب الذي نصف أو نقيس ما يحدث بالفعل، وكذلك على مدى ما يتضمنه وصفنا أو قياسنا من دقة[١].

مثال ذلك أن قانون الجاذبية الذي اكتشفه نيوتن، إنما يصف لنا فقط نوعا من (النظام) الموجود في الطبيعة، ولكنه لا يصل إلى الحقيقة، أو إلى جواهر ما يحدث.

الحقائق إذن ليست هي الظواهر ولكن هي أوصافها وتتوقف الحقائق إذن على الأفكار والتصورات التي تعالج بها الظاهرة.

وعلى ذلك يمكن القول بصفة عامة: إن تقدم العلوم في هذا العصر هو في الحقيقة، والواقع مجرد تقدم لأفكارنا وتصوراتنا فقط، أما الحقيقة أو الغاية فالعلم أبعد ما يكون عنهما. وآية ذلك أن النظرية العلمية مهما طال عمرها وكثرت الوقائع المؤيدة لها، يكفي لقتلها والقضاء عليها واقعة واحدة تناقضها بحيث لا يمكن التوفيق، بينهما بحال، (وفي تاريخ العلم نظريات خرت صرعى بعد أن عاشت قرنًا أو أكثر من قرن، صرعتها حقيقة علمية ناقضتها و لم ينقذها من الموت كثرة الحقائق الأخرى المتفقة معها إذ الغرض من كل هذا الجهاد والعراك في العلم هو الوصول في النهاية إلى السنن والقوانين التي تجري عليها فطرة الكون. والسنة أو القانون العام يجب ألا يؤدي قط إلى باطل وألا يشذ عنه قط فرد أو جزئية في المجال الذي هو علم فيه[٢].

ونعود إلى استخلاص الدرس المستفاد مما سبق، إذ يتأكد لنا أن العلم وحده، لا يسبغ على الكون أي طعم، ولا يفسر له أي هدف ترتضيه الإنسانية أو ترتاح إليه النفوس مهما كانت غير حائرة ولا قلقة، فمهمة العلم تقف عند حد وصف الظواهر والكشف عن النظم والقواعد أو القوانين الطبيعية ولكنه يعجز عن أن يستخلص من الكون أية حكمة أو يعطيه معنى يستسيغه الفكر.

ويقول الدكتور الفندي (والدين هو الذي يعطي هذا الوجود تلك المعاني كلها ومنه تنبثق كل المبادئ لأنه الأساس، وليست المبادئ أو النظم الاقتصادية مثلا هي أساس الشعوب. ولنتذكر بأن علمنا هو للظاهر فقط، فنردد قول الله تعالى: ﴿**يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ**﴾ [الروم:٧][٣].

ولعل أدل القوانين على فكرة الاحتمال أو نسبية الحقيقة في العلم، الخطوات التي خطاها

---

(١) د. الفندي-كتاب الله والكون ص ٥٥-٥٨، ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

(٢) الغمراوي: بين الدين والعلم ص ٢١.

(٣) الفندي -الله والكون ص ٦٠- مجمع البحوث الإسلامية.

العلماء لتفسير حركة الكون؛ إذ بلغت هذه الحركة ذروتها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأصبح يسمى عصر العلماء المهندسين؛ إذ كان مطمعهم الأول أن يصطنعوا نماذج آلية للطبيعة، وقد نجح وترزتون ومكسويل وغيرهما في تفسير خواص الغازات على أنّها شبيهة بخواص الآلة.

وقد بذلت هذه الجهود أيضًا لتفسير خواص السوائل والجوامد على أنّها شبيهة بالآلات (وأن لها خواص الآلات) ولكن نصيبها من النجاح كان قليلا، وبذلت جهود في الضوء والجاذبية، ولكنها لم تلق أي نجاح، غير أن هذا الفشل لم يزعزع اعتقاد العلماء بأن الكون يمكن تفسيره في النهاية تفسيرًا آليا، وكل ما يحتاجون إليه هو بذل مجهود أعظم وعندئذ تظهر الطبيعة غير الحية في نهاية الأمر سافرة عن آلة كاملة دقيقة في عملها[1].

وإلى هنا يمكن القول بأن العلماء قد توصلوا إلى معرفة الحقيقة التي تفسر حركة الكون حينذاك.

ولكن حدث انقلاب في التفسير الآلي عندما أصبح من الميسور في أواخر القرن التاسع عشر، لأول مرة أن يدرس العلماء سلوك جزيئات منفردة أو ذرات أو كهارب بعد أن كانت دراسة المادة منحصرة في ذات المقادير الكبيرة المحتوية على ملايين الملايين من الجزئيات التي من شأنها أن تسلك مسلكا آليا، ولكن هذا لا يعني أن الجزئيات المنفردة تسلك نفس المسلك، وكشف العلم أن ظواهر معينة كالإشعاع والجاذبية بصفة خاصة قد هزأت بكل ما بذل من محاولات لتفسيرها تفسيرا آليا محضا، حيث أسفرت التجربة التي أجراها الأستاذ ماكس بلانك لبعض ظواهر الإشعاع، أسفرت عن معرفة أنه من المستحيل اتصال شرحه المقترن بالتجربة بأية نواح من نواحي التفكير الميكانيكي، وكان هذه إيذانا بانقضاء العصر الآلي في العلم، وفي ضوء هذه الاكتشافات الجديدة لم يعد التفسير السابق معبرًا عن الحقيقة، واضطر العلماء إلى البحث عن تفسير جديد.

وقد عبر السير جيمس عن نتيجة هذا التحول الذي حدث في ميدان العلم بقوله: إن النظرية الحديثة تنطوي على ما يسمى (قاعدة عدم قابلية التحديد) إلى جانب اعتبارات أخرى حملت كثيرين من علماء الطبيعة على أن يفرضوا عدم وجود الجبرية في الحوادث.

بعد هذه الفكرة الموجزة عن العلم ومنهجه، سنبحث في موضوع آخر، لبيان دور علماء المسلمين في الإسهام في المنهج العلمي، وتمهيدا له ينبغي أن نعرف كيف نقضوا المنطق الأرسطاليسي باعتباره المنهج الذي قامت عليه فلسفة اليونان وحضارتهم.

---

(١) سير جيمس جينـــز -الكون الغامض ص١٧، ١٨- ترجمة عبد الحميد حمدي مرسي. راجعه علي مصطفى مشرفة، المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٩٤٢م.

الفصل الثاني

نقد علماء المسلمين للمنطق الأرسططاليسي

لقي المنطق الأرسططاليسي معارضة عنيفة من جانب الفقهاء والمحدثين وظل الأمر كذلك إلى عصر الغزالي (٥٠٥هـ) أول مَازِجٍ بين المنطق وعلوم الشرع، ولهذا فقد جوبه بنقد شديد نجد التعبير عنه في فتوى ابن الصلاح (٦٤٣هـ) -عالم الحديث الشهير فقد سئل عن (الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلما وتعليما- هل أباحه واستباحه الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون؟ وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية أو لا في إثبات الأحكام الشرعية؟ وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك في إثباتها أو لا؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهرًا به. وما الذي يجب على سلطان الوقت في أمره؟ وإذا وجد في بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها-فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شره؟

أجاب ابن الصلاح على هذا بأن (المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشر، شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر ما يقتدي به من أعلام الأمة وساداتها[1].

وعن النقطة الثانية عن استخدام الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية أجاب بأن ذلك من المنكرات المستبشعة، وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلا، وما يزعمه المنطق من أمر الحد والبرهان، ففقاقيع قد أغنى الله كل صحيح المذهب لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان.

كان الهجوم إذن شديدًا ضد المنطق والمشتغلين به، وكانت فتوى ابن الصلاح تعبيرًا عن اتجاه عام غالب بين العلماء.

ثم بدأ الهجوم على المنطق الأرسططاليسي يأخذ على يد شيخ الإسلام ابن تيمية

---

(١) فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٤٢ مكتبة ابن تيمية – الطالبية بالهرم.

شكلا أكثر إيجابية وفعالية، لأنه لم يكتف بتحريم الاشتغال به وذمه بل نقده نقدًا منهجيًا يقوم على أسس منطقية ليبرهن على أن هذا المنطق لا يخالف صحيح المنقول فحسب بل يخالف صريح المعقول.

والحق أن أستاذنا الدكتور النشار -رحمه الله تعالى- كان سباقًا في إلقاء الضوء على نقد علماء المسلمين من الأصوليين للمنطق الأرسططاليسي حيث كشف الدور الذي أداه علماء أصول الفقه عندما عارضوا هذا المنطق في مباحثه كلها في الحد والقياس والبرهان وكيف أقاموا منهجهم على أساس تجريبي فكانوا أسبق من "جون ستيوارت مل وبيكون" مع اختلاف طبيعة المشكلات باختلاف العصور والأزمنة والبيئات بطبيعة الحال، حيث نقل علماء الغرب مناهج المسلمين التجريبية وطوروها ووصلوا بها إلى ما وصلوا إليه الآن. ولكن الأساس الجوهري كان منقولاً عن المسلمين حيث عرف علماء الإسلام دور التجربة في البحث العلمي وعالجوا خطواته من حيث المشاهدة والملاحظة وإجراء التجارب وغيرها من الخطوات التي لا بد منها في إجراء البحوث العلمية في الطب والصيدلة والفيزيقيا والكيمياء وغيرها، ولكن دورنا في هذه الدراسة سيقتصر على التعريف بعلم أصول الفقه كمنهج تفرد به المسلمون ثم نبحث بعد ذلك الأصول المنهجية المتصلة بدوافع ابن تيمية الدينية التي أدت به إلى المتابعة النقدية للمنطق اليوناني في قضاياه وخشيته على استخدام الحدود والأقيسة المنطقية على الشريعة حيث كانت هذه الطرق محدودة بتصورات وعقائد الفلاسفة اليونانيين بينما استخدم المشرع طرقًا أخرى كبراهين وأدلة عقلية لم يعرفها منطق أرسطو كالآيات وقياس الأولى.

نشأة علم أصول الفقه ومنهجه في البحث:

بدأ المسلمون البحث في المسائل العلمية قبل البحث في المسائل الاعتقادية، ونتج عن هذا أننا نستطيع أن نجد منهج البحث الإسلامي لدى علماء أصول الفقه- قبل أن نجده لدى علماء أصول الدين[1].

لذلك يجب أن نتلمس المنهج الأصولي -لا عند الشافعي والأحناف قبله فحسب- بل في عصر الصحابة ﷺ، فابن عباس -رضي الله عنهما- وضع فكرة الخاص والعام، وذكر عن بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم. وفكرة القياس-وهي غاية الأصولي

---

(١) د. علي سامي النشار -مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٥٤.

كقياس الأشباه بالنظائر، والأمثال بالأمثال، بل إن الصحابة تكلموا في زمن النبي ﷺ في العلل[1].

وجاء الشافعي -رحمه الله- فصاغ علم الأصول في منهج عام مستقل صادر عن فكر خاص، وهو اتجاه عقلي علمي يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها.

ويذكر ابن خلدون أن هذا العلم -أو الفن كما يسميه- من الفنون المستحدثة في الملة، ويعلل ذلك بأن السلف استغنوا عنه بما عندهم من الملكة اللسانية واستفاضة النصوص الشارحة لما قابلوه من مسائل ومن ثم فلم تكن لهم حاجة إلى الاجتهاد.

ويمكن أن نفهم من النص الذي أورده ابن خلدون أن هذا العلم ينقسم موضوعه إلى قسمين:

الأول- قسم لغوي، أي مباحث الدلالة اللغوية.

والثاني- فيمثل القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصًا، فمنهم أخذ معظمها وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم به.

ويقول ابن خلدون: (ثم إن النظر في القياس من أعظم قواعد هذا الفن لأن فيه تحقيق الأصل والفرع فيما يقاس ويماثل من الأحكام.. أو وجود ذلك الوصف والفرع من معارض يمنع الحكم عليه)[1].

ودون التوسع في شرح أصول الفقه من حيث القوانين التي يستند إليها وطرق الاستدلالات العقلية، فإننا نتحدث عنه بالقدر المحدد لغايتنا لإثبات انفراد المسلمين بمنهج عقلي كان أساسًا للمناهج التجريبية التي لم تعرفها أوروبا قبل اتصالها بعلماء المسلمين؛ فقد أثبتت الدراسة المقارنة لأستاذنا الدكتور النشار -رحمه الله تعالى- أن الأصوليين أرجعوا القياس -قياس الغائب على الشاهد- إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين، أو قانونين، هما:

١- فكرة العِلِّيَّة أو قانون العِلِّيَّة فحكم التحريم في الخمر معلول بالإسكار.

٢- قانون الاطراد في وقوع الحوادث، أي القطع بأن علة الأصل موجودة في الفرع؛ فإذا وجدت أنتجت نفس المعلول.

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص٤٥٤، ط. المكتبة التجارية.

قام إذن القياس الأصولي على هاتين الفكرتين اللتين أقام "جون استيوارت مل" استقراءه العلمي عليهما، الاستقراء الذي يصل به إلى العلاقات الثابتة، أي القانون الطبيعي. والحديث يحتاج لاستكماله أن نعرف أولا بأصول الفقه.

التعريف بعلم أصول الفقه:

يقول الخوارزمي: (أصول الفقه المتفق عليها ثلاثة: كتاب الله عز وجل وسنة رسول الله ﷺ، وإجماع الأمة. والمختلف فيه ثلاثة: القياس والاستحسان والاستصلاح.

فأما كتاب الله سبحانه فإنه سبيل الفقيه أن يعرف تأويله ووجوه الخطاب فيه من الخصوص والعموم والناسخ والأمر والنهي والإباحة والحظر ونحوها مما شرح في التفاسير وكتب أصول الدين.

وأما سنة رسول الله ﷺ، فهي ثلاثة أضرب أحدها القول، والثاني للفعل، والثالث الإقرار).

ويمضي الخوارزمي في الشرح، فالقول ما روي عنه ﷺ أنه فعله، والفعل ما روي عنه ﷺ أنه فعله، والإقرار ما روي ﷺ أنه أقر عليه قومه ينكره عليهم.

ثم من الأخبار (خبر التواتر) وهو ما رواه جماعة من الصحابة، وقد اتفق عامة الفقهاء على قبوله. ومنها ما هو (خبر الواحد) وهو ما يرويه الرجل الواحد من الصحابة وأكثر الفقهاء يقولون بقبوله على شرائط يطول الكلام بذكرها.

ومن الحديث ما هو موصول وهو الذي يسنده إلى النبي ﷺ واحد عن آخر من غير أن ينقطع. والمرسل والمنقطع ما يرويه أحد التابعين الذين لم يروا عن النبي ﷺ، مثل الحسن البصري وابن سيرين وسعيد بن المسيب، ويقول: قال النبي ﷺ، من غير أن يذكر من حدثه به عنه، وقد قبله كثير من العلماء وزيفه بعضهم.

وأما الإجماع فهو اتفاق الصحابة من المهاجرين والأنصار وكذلك اتفاق العلماء في الأمصار في كل عصر دون غيرهم من العامة.

وأما القياس فقد قال به جمهور العلماء غير داود بن علي الأصفهاني ومن تبعه.

والقياس نوعان، قياس علة وقياس شبه، فقياس العلة أن تجمع المقيس والمقيس به علة وقياس الشبه أن لا تجمع المقيس والمقيس به علة ولكن يقاس به على طريق التشبيه، وكثير من الفقهاء لا يفرقون بينهما.

وطرد العلّة هو أن تجعل مطردة في جميع معلولاتها.

وأما الاستحسان فهو ما تفرد به أبو حنيفة وأصحابه ولذلك سموا أصحاب الرأي.

وأما الاستصلاح فهو ما تفرد به مالك بن أنس وأصحابه.

والحق أن الخوارزمي[1] قد اكتفى بالتعريف الكلي، أما التفاصيل فيرجع فيه إلى الكتب المتخصصة، أي كتب أصول الفقه.

غير أننا نلحظ أنه أشار أيضًا إلى الحديث النبوي وأنواعه، والحق أن علم مصطلح الحديث من العلوم الإسلامية التي تتفرد بها الأمة دون غيرها من الأمم السابقة واللاحقة، حيث اعتمد علماء الحديث على منهج يتميز بالدقة المتناهية ويراعى فيه قواعد الضبط في السند واشتراط العدل والثقة والأمانة في أحوال الرجال، وأنه لما يثير الإكبار نحو هؤلاء العلماء الذين بلغوا غاية ما يمكن أن يصل إليه الجهد البشري في مراعاة منهج النقل الصحيح. كل هذا معروف ومدون ويشهد به علماء غير المسلمين قبل المسلمين، وهو يدل بحق على أن علماء الأمة من الجهابذة قد وضعوا منهجًا بلغ الغاية، فحفظ سنة الرسول ﷺ، كما قام بعضهم -كشيخ الإسلام ابن تيمية -فوقف إزاء المنهج اليوناني معارضًا بشدة، وكما سيظهر جليًا في الصفحات القادمة:

نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطاليسي:

تتسم أبحاث ابن تيمية المنطقية بالحيوية والجدة لأنه لا يناقش القضايا المنطقية بأسلوب المنطقيين، بحيث يقتصر على التعريف بالحدود والقضايا وغيرها بطريقة رياضية جافة، ولكنه يعرض ذلك من خلال أبحاث متعددة يتعرض فيها للتعريف بطبيعة الناس واختلافاتهم في طرق المعرفة باختلاف العقول والقدرات الذهنية والميول، كما يهتم بصفة خاصة بإبراز طرق الاستدلال الشرعية في المسائل الفقهية وأمور العبادات ليثبت أن الأنبياء والرسل عليهم السلام دلوا البشر عليها بأيسر السبل، وأن الالتجاء إلى وسائل أخرى قد تعرقل طرق المعرفة الميسرة لكل البشر. ويقصد بذلك الطرق التي اصطنعها المناطقة متأثرين بالمنطق اليوناني.

ومن هنا فإن الالتواء بطرق الاستدلال وتعقيدها قد يكون بسبب مرض القلوب أو النفوس، لا بسبب عدم وضوح الأدلة العقلية الشرعية التي أتى بها الأنبياء والرسل، حيث خلق الله تعالى الناس وزودهم بالقدرات على المعرفة والتعليم.

---

(١) الخوارزمي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف)-مفاتيح العلوم، ص ٨٦، المنيرية ١٣٤٢ هـ.

لهذا فإنه يقرر أن السفسطة قد تعرض لبعض الطوائف ولبعض الأشخاص في بعض المعارف-ونلحظ هنا استخدمه للفظ (البعض) في كل الأحوال-فإن أمراض القلوب كأمراض الأجسام، فكما أنه ليس في الوجود أمة ولا شخص يمرض بكل مرض، فليس هناك أيضًا من يجمع بين الجهل التام وفساد الاعتقاد وفساد القصد. بل قد يوجد في الناس من هو مريض ببعض الأمراض، بل قد يوجد بعض الطوائف يكثر فيهم بعض الأمراض، وهؤلاء المرضى لا ينتفعون بالأغذية الفطرية بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب مزاجهم[١].

ومن رأيه استحالة وجود أناس ينكرون جميع الحقائق والعلوم، إذ لا يتصور أن يعيش أحد من بني آدم -بل ولا من الحيوان!!- من جحد جميع الحقائق والشعور بها. فإن الإنسان مدني بالطبع، فلابد أن يعرف الناس بعضهم بعضًا، ويعرف الإنسان جوعه وشبعه، وعطشه وريه، ولذته وألمه، ويميز بين ما يأكله وما لا يأكله، وما يلبسه ومالا يلبسه، وبين مسكنه ومسكن جاره، وبين الليل والنهار، وغير ذلك من الأمور التي هي ضرورية في الحياة.

أما طائفة (السمنية)[٢]. فإنهم أنكروا فقط وجود مالا يمكن الإحساس به، لم ينكروا وجود ما لا يحسونه هم به، وهم من عقلاء الهند وحكمائهم وإن كانوا مشركين يعبدون الأصنام، فلا يتصور أن أحدهم ينكر ما كان قبل مولده، فلا ينكر وجود كل إنسان أو بهيمة لم يرها. فإن هذا ليس عليه أحد من بني آدم بل بنو آدم متفقون على أن ما شاهدوه علموه بالمشاهدة، وما غاب عنهم علموه بالأخبار، فلا يتصور أن كل طائفة من الطوائف تتفق على جحد جنس الأخبار[٣].

ويستند ابن تيمية في معارضته للمنهج الأرسطاليسي-كما سيأتي- إلى عدة عوامل منها:

أن المنطق أمر اصطلاحي وضعه رجل من اليونان لا تحتاج إليه طلاب العلم ولا يتوقف طلب العلم على ضرورة معرفته أو معرفة اصطلاحات اللغة اليونانية[٤]. وهي

(١) ابن تيمية- الرد على المنطقيين ص ٣٣٠.
(٢) وهي طائفة لا تعترف إلا بالمحسوس.
(٣) ابن تيمية- الرد على المنطقيين ص٣٣٠، ٣٣١.
(٤) مثل ألفاظ (فيلاسوفيا) ومعناه باليونانية حب الحكمة، أو سوفسطيقا -أي السفسطة أو المغالطة، أو اثولوطيقا-القياس والبرهان -أو ايثولوجليا- وهو علم الأخلاق وتكوينها أو قاطيغورياس -هي

ألفاظهم التي يعبرون بها عن معانيهم، ومن ثم فإن الحاجة ماسة إلى تعلم اللغة العربية، لأن المعاني فطرية عقلية لا يحتاج إلى اصطلاح خاص. والعربية هي أشرف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان، المبينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف.

أما الحجة القائلة بأن الناس يحتاجون إلى اصطلاح المنطقيين والمعاني التي توزن بها العلوم، فمردود عليها بأن المجهولات لا تعرف بالمعلومات، والناس يحتاجون إلى أن يزنوا ما جهلوه بما علموه. وهذا من الميزان التي أنـزلها الله تعالى حيث قال: ﴿اللهُ الَّذِي أَنـزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [الشورى:١٧]. وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنـزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [الحديد:٢٥].

وهذا موجود عند الأمة الإسلامية وغيرهم من الأمم التي لم تسمع قط بمنطق اليونان، فعلم أن الأمم غير محتاجة إليه، لا سيما الأمة الإسلامية التي تعرف الأحكام الدينية من الشرع وحده وهنا يخطئ من ينقد علم أصول الفقه أو يساوي بينه وبين المنطق.

ويعترض ابن تيمية على الحجة القائلة بأن صاحب المنطق ينظر في (جنس الدليل) كما أن صاحب أصول الفقه ينظر في (الدليل الشرعي) فيميز بين ما هو دليل شرعي وما ليس بدليل شرعي، وينظر في مراتب الأدلة حتى يقدم الراجح على المرجوح عند التعارض. وفي ضوء هذا التمييز فإن صاحب المنطق ينظر في (الدليل المطلق) الذي هو أعم من (الشرعي) ويميز بين ما هو دليل وما ليس بدليل. وبذلك يصبح نسبة المنطق إلى المعاني كنسبة العروض إلى الشعر، وموازين الأموال إلى الأموال، وموازين الأوقات إلى الأوقات، وكنسبة الزراع إلى المزروعات.

ولكن الشيخ يثبت أيضًا أن علماء المسلمين وغيرهم من العقلاء يرون أن ذلك باطل أيضًا، فإن المنطق لا يميز بين الدليل وغير الدليل، لا في صورة الدليل ولا في مادته، ولا يحتاج أن يوزن به المعاني، بل ولا يصح وزن المعاني به على ما هو عليه، وإن كان فيه ما هو حق فلابد في كلام كل مصنف من حق، بل فيه أمور باطلة إذا وزنت بها العلوم أفسدتها[1].

=

المقولات العشر، أو ايساغوجي ومعناه (المقدمة).

(١) ابن تيمية –الرد على المنطقيين ص ١٧٩–١٨٠.

ويبدو هنا أنه ينقد الذين أخذوا بالمنطق في العالم الإسلامي في العصور المتأخرة كابن حزم والغزالي، ويدافع عن علم أصول الفقه ودوره في استنباط الأحكام الشرعية، مع استقلاله التام عن منطق اليونان. وسنقف بعد قليل على بيان الحدود الشرعية التي لا نحتاج في معرفتها إلا للرجوع للشرع وحده.

كذلك نفى شيخ الإسلام نفيًا قاطعًا وصف المنطق اليوناني بأنه الميزان العقلي الذي، أنــزله الله تعالى للأسباب الآتية:

أولا: أن الله تعالى أنــزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان، في عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم، وهذا المنطق اليوناني وضعه أرسطو قبل **المسيح** بثلاثمائة سنة، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن به؟

ثانيًا: أن أمتنا أهل الإسلام مازالوا يزنون بالموازين العقلية، و لم نسمع سلفا يذكر هذا المنطق اليوناني وإنما ظهر في الإسلام لما عربت الكتب الرومية في عهد دولة المأمون أو قريبا منه.

ثالثًا: مازال نظار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه يعيبونه ويذمونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية[١].

ويلجأ ابن تيمية للقرآن الحكيم ليستخلص منه طرق الحجاج العقلي مستندًا إلى ما تضمنه من مواقف بين الرسل ومعارضيهم، فقد ذكر الله تعالى في كثير من السور المناقشات التي كانت تدور بين الملوك والعلماء من جهة والرسل من جهة أخرى، ولذلك فقد أعلمنا القرآن بما دار مع المعاندين فذكر في كتابه في غير موضع، فرعون، والذي حاج إبراهيم في ربه الذي آتاه الله الملك، والملأ من قوم نوح وعاد وغيرهم من المستكبرين، المكذبين للرسل، وأخبرنا بقول علمائهم كقوله تعالى: ﴿ **فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُم مِّنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ * فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ**﴾ [غافر:٨٣-٨٥].

وقال ابن عباس: (كل سلطان في القرآن فهو حجة)، وقد قصت لنا سورة (غافر)

---

(١) السيوطي -صون المنطق والكلام، جـــ ٢ ص ٥٧ - ١٨٥ تحقيق د. على سامي النشار وسعاد عبد الرازق ط البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٠.

من حال مخالفي الرسل من الملوك والعلماء مثل أقوال الفلاسفة وعلمائهم ومجادلتهم واستكبارهم ما فيه عبرة. وكذلك في سورة الأنعام والأعراف وعامة السور المكية وطائفة من السور المدنية، فإنَّها تشتمل على خطاب هؤلاء وضرب الأمثال والمقاييس لهم، وذكر قصصهم وقصص الأنبياء وأتباعهم معهم، فقال سبحانه: ﴿**وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَّكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلاَ أَبْصَارُهُمْ وَلاَ أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ**﴾ [الأحقاف:٢٦].

فكيف يترك المسلمون هذه الحجج العقلية ويلجئون إلى منطق اليونان؟ لقد أغناهم الله ﷻ بالميزان التي أنـــزلها الله مع الكتاب حيث قال: ﴿**الَّذِي أَنــزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ**﴾ [الشورى: ١٧]، وقال: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنــزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ**﴾ [الحديد:٢٥]. وهي ميزان عادلة[1]. تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوي بين المتماثلين ويفرّق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف.

والقرآن والحديث مملوء من هذا، يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة ويبين طريقة التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين على من يخرج عن

---

(١) وقد سبقه الغزالي في الاستشهاد بهذه الآية ذاكرا خمسة موازين ولكن الدراسة المقارنة تثبت أنَّها هي بعينها موازين اليونان من أرسطية ورواقية ولم يبتدع لتلك الموازين إلا اسمها دون موضعها، وقال عنها إنما الموازين التي أنـــزلها الله تعالى في كتابه. وقد تتبعها صديقنا الأستاذ الدكتور محمد سليمان داود -رحمه الله- وتبين له صحة ما ذهب إليه ابن تيمية بقوله: (إنَّها منطق اليونان بعينه غير عبارته). ص٢٧٥، ص٣٣٤.

د. محمد سليمان داود-نظرية القياس الأصولي ص٢٧٥، ٣٣٧ (منهج تجريبـــي إسلامي)-دراسة مقارنة، ط. دار الدعوة بالإسكندرية ١٣٠٤هـــ - ١٩٨٤م.

وفي دراسته الممتازة بهذا الكتاب تبين أن علماء أصول الفقه أقاموا قياسا جعلوا منه منهجًا لمعرفة مسائل علمية في الشريعة الإسلامية، ولم يكن هذا البناء على أنقاض (القياس الأرسطي) بل كان سابقًا لعملية الهدم، وأقام بعض فلاسفة أوروبا المحدثين مناهج لمعرفة مسائل في الكون، وكان هذا البناء الجديد عندهم تاليًا لهدم القديم، وبذلك كان الأصوليون سابقين لفلاسفة أوروبا في الهدم، كما كانوا أيضًا سابقين لهم في عملية البناء.

وقد خصص الفصل الثالث من كتابه لهذه الدراسة المقارنة المبتكرة مبرهنًا على صحة النتيجة السالفة (ص٣٤٧ إلى ص٣٩٥).

ذلك، كقوله: ﴿**أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ**﴾ [الجاثية:٢١]. وقوله: ﴿**أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**﴾ [القلم:٣٥-٣٦] [١].

نقد الحدود والقضايا المنطقية

يعد ابن تيمية من أبرز علماء المسلمين الذين تصدوا للفلسفة اليونانية بعامة ولمنطقها بخاصة وقد قصد من مهاجمة المنطق الأرسطاليسي نقده للاتجاهات العقلية المنحرفة من كلامية وفلسفية وغيرها، إذ لا يفصل في نقده بين بيان تهافت المنطق وبيان الانحرافات في الموضوعات التي بحثوها باستخدامه، فكانت تصوراتهم منحرفة عن عقيدة الإسلام ومنهج الأوائل.

ويرتكز في نقده للفلاسفة على نقده لمنطقهم باعتباره منهجهم في النظر والاستدلال، ثم ينتقل من المنهج ونظرية المعرفة إلى النتائج التي وصلوا إليها فيهدمها الواحدة تلو الأخرى مستخدما طريقة القرآن الاستدلالية، إذ رآه أظهر ما يكون في فكرة (الميزان) وقياس الأولى. وهو صاحب الرأي القائل بأن الأدلة المستمدة من القرآن والسنة أدلة شرعية عقلية فهي شرعية لأن الشرع أرشد إليها واستخدمها، وعقلية لأنها تتفق مع بديهيات العقول والفطرة السلميــة، بينما برهن على أن الأدلة التي سماها المناطقة، عقلية لا تستقيم بعد مناقشتها وتحليلها أمام الموازين العقلية السليمة[٢].

وكما نجح منهجه في الرد على معاصريه من الفلاسفة والمتكلمين وأرباب النظر المخالفين للحجج الشرعية فإنه يظل كذلك عندما نستخدمه الآن في بحث موضوعات هي مثار اهتمام المفكرين والفلاسفة كقضايا الألوهية والنبوة والمعاد والمبادئ الأخلاقية ونظرية المعرفة بين الحس والعقل والتجربة والنظر للتاريخ. ونحن نرى أن معارضة ابن تيمية للاتجاهات العقلية المنحرفة مازالت صالحة لمواجهتها في عصرنا الذي طغت فيه التفسيرات المادية والعقلانية فكما استمد معاصروه أدلتهم من فلاسفة اليونان مباشرة بعد التعديل والتبديل، فإن هذه الفلسفة لا زالت مسيطرة على الفكر الأوروبي الباسط جناحيه

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـــ ٩ص٣٨- ٣٩.

(٢) يُنظر كتابنا "منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين" (علم الكلام) ط. الدار العلمية – بيروت.

على العالم من خلال دروب متعددة ثقافية وسياسية واقتصادية وإعلامية.

ولا نريد الاسترسال الآن في أوجه التعارض بين مناهج المسلمين ومناهج الغرب، حيث سنعرض فيما بعد لأدلة الباحثين الذين أثبتوا أن المسلمين أسبق في إبداع المنهج التجريبي، ونقتصر هنا على إبراز قاعدة منهجية أساسية في علوم الدين تنبه إليها شيخ الإسلام إذ ليست العلوم النبوية مقصورة على الخبر بل الرسل -صلوات الله عليهم- بينت العلوم العقلية التي يتم بها دين الله علمًا وعملاً، لذلك فقد اهتم عالمنا أكثر ما اهتم بتقويض دعائم منطق أرسطو متخذًا لذلك سبيلين: أحدهما نقد الحد أي مبحث التصور، والثاني نقد القضايا أي مبحث الاستدلالات.

أولا: نقد الحد:

كان شيخ الإسلام حريصًا على تحرير العقل من قيود المنطق اليوناني المصطنعة والتي تكبله بالأغلال وتمنع انطلاقه على سجيته المفطور عليها طلبا للعلوم والمعارف.

وهذه القيود قد وضعها المناطقة إما في تعريفهم للحد أو اصطناعهم لأشكال قضايا صورية وأوهموا الناس بأن الفكر الإنساني لا يعمل إلا في إطارها.

وهنا يقسم المعارف بالإجمال إلى عامة وخاصة فالعامة لا تحتاج إلى تقييدها بحدودهم لأنها معروفة، والخاصة معروفة لدى المتخصصين فيها في العلوم والصناعات والحرف المختلفة، وهي أيضًا لا تحتاج إلى استعمال الحدود المنطقية للتعريف بها.

أما الأمور التي تحتاج إلى تعريف وبيان فيكفي في التعريف بها استخدام الأشباه والنظائر، وعندئذ يدركها السائل، وهي أيضًا لا تحتاج إلى الحد المنطقي، فضلا عن الحدود الشرعية الغنية بذاتها عن تعريف من خارج الشرع.

وفيما يلي مقتطفات مختصرة من نصوص ابن تيمية في هذا الصدد:

يرى شيخنا أن الذي ذكره المناطقة في الحدود منها ما هو موجود في سائر ما يريدون بيانه بحدودهم عند التدبر والتأمل، ولكن منها ما هو بين لكل أحد كالأمور العامة ومنها ما هو بين لبعض الناس، كما يعرف أهل الصناعات والمقالات أمورًا لا يعرفها غيرهم فحدودها بالنسبة إلى هؤلاء كحدود تلك الأمور التي يعم علمها بالنسبة إلى العموم.

وأما الأمور التي تخفى فمجرد الحدود لا تفيد تعريف حقيقتها بعينها وإنما تفيد تمييزها ونوعا من التعريف الشبهي.

والتحقيق السديد في مسألة التحديد هو القول في جواب (ما هو؟) المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال: (ما كذا؟) كما يقول: (ما الإنسان؟) أو (ما الثلج؟).

فهذا الاسم المستفهم عنه المذكور في السؤال، إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه وإما أن يكون عالما بمسماه.

فالأول كالسائل عن اسم في غير لغته أو عن اسم غريب في لغته أو عن اسم معروف في لغته لكن مقصوده تحديد مسماه، مثل العربي إذا سأل عن معاني الأسماء الأعجمية، والعجمي إذا سأل عن معاني الأسماء العربية.

ومن هذا القبيل ذكر غريب القرآن، والحديث وغيرهما، بل وتفسير القرآن وغيره من سائر أنواع الكلام وهذا الحد-يتفق المناطقة أنه من (الحدود اللفظية) مع أن هذا هو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم، بل في قراءة جميع الكتب بل في جميع أنواع المخاطبات فإن من قرأ كتب النحو والطب أو غيرهما لابد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف، وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك. ولا يحتاج إلى معرفة الحدود المنطقية[١].

ونسير بعد ذلك على خطى شيخ الإسلام في نقده خطوة خطوة، حيث يعرفنا بالحد عند المناطقة وينقده، ويعرفنا أيضًا بالحدود الشرعية التي لا تحتاج إلى الحدود المنطقية وينتهي إلى التعريف الذي يرتضيه للحد بعد الشرح والتعليل.

الحد وصوره، وتعريفه الصحيح:

يأخذ الحد في المنطق الصوري أحد الصور الثلاثة، فهو إما حقيقي أو، رسمي أو مرادف. فالحد ما كان بالجنس والفصل كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، والرسم ما كان بالجنس والخاصة كتعريف الإنسان بأنه حيوان ضاحك أو منتصب القامة والمرادف: كتعريفه بأنه بشر أو آدمي[٢].

وقد تعرض التعريف بالماهية عند أرسطو لأشد النقد بواسطة شيخ الإسلام ابن تيمية، إذ رأى أن التعريف بالماهية لا يعبر عن حقيقة المحدود (فالإنسان)، قد يخطر له

---

(١) ابن تيمية-الرد على المنطقيين ص٤٨، ٤٩.

(٢) ابن تيمية نقض المنطق ص١٨٣، تصحيح حامد الفقي- مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م.

(الإنسان) ولا يستحضر شيئا من صفاته، فهذا تصوره مجملا، وقد يخطر له مع ذلك أنه (ناطق) كما قد يخطر له مع ذلك أنه (ضاحك) وإذا تصور (الحيوان) قد يخطر له أنه (حساس) كما قد يخطر له أنه متحرك بالإرادة وكما يخطر له أنه (متألم أو متلذذ) وأنه (يحب ويبغض) وإذا تصور أن الإنسان حيوان ناطق ولم يتصور الحيوان مفصلاً. فما من صفة لازمة إلا ويكمن وجودها في التصور المفصل وحذفها في التصور المجمل)[١].

كما يورد الحجج التي يعترض بها البعض على تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، إذ يمكن نقضه بذكر (الملك) بأنه ناطق أيضًا وعندما زاد متأخرو المناطقة لفظ (مائت)، فقد رأى ابن تيمية أن هذه الزيادة فاسدة فإن كونه (مائتا) ليس بوصف ذاتي له، إذ يمكن تصور الإنسان مع عدم خطور موته بالبال، بل ولا هو صفة لازمة فضلا عن أن تكون ذاتية، فإن الإنسان في الآخرة هو(إنسان كامل) وهو (حي أبدا)[٢].

وبعد أن استبعد ابن تيمية إمكان الإجابة عن السؤال (ما هو؟) ببيان ماهية المسئول عنه، رأى أن المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال (ما كذا) أو (ما الإنسان؟) أو (ما الثلج؟) فهذا الاسم المستفهم عنه المذكور في السؤال، إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه- كالسائل عن اسم في غير لغته أو عن اسم غريب في لغته أو عن اسم معروف في لغته لكن مقصوده تحديد مسماه، مثل العربي إذا سأل عن معاني الأسماء الأعجمية والأعجمي إذا سأل عن معاني الأسماء العربية.

وما أن يكون عالما بمسماه-كالحدود الشرعية-وهذه الحدود معرفتها من الدين، ففي كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ثم قد يكون معرفتها فرض عين وقد تكون فرض كفاية ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله تعالى **﴿الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنـزَلَ اللهُ عَلَى رَسُولِه﴾** [التوبة: ٩٧]. والذي أنزله على رسوله ﷺ فيه ما قد يكون الاسم غريبًا بالنسبة للمستمع كلفظ (قسورة) و (عسعس) وأمثال ذلك.

وقد يكون مشهورا لكن لا يعلم حده بل يعلم معناه على سبيل الإجمال كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج فإن هذه وإن كان جمهور المخاطبين يعلمون معناها على

(١) الرد على المنطقيين ص٤١٩.

(٢) الرد على المنطقيين.

سبيل الإجمال فلا يعلمون مسماها على سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول ﷺ وهي التي يقال لها الأسماء الشرعية، كما سيأتي تفصيلاً عند الحديث عن الحدود الشرعية.

فالتعريف بالحد إذن لدى ابن تيمية هو تعريف بالوصف؛ فإنه لابد أن يذكر من الصفات ما يميز الموصوف والحدود من غيره، بحيث يجمع أفراده وأجزاءه ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه.

وبعبارة أخرى فإن الحد ينبه على تصور المحدود، كما ينبه الاسم، فإن الذهن قد يكون غافلا عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد فيتصوره، فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم وهذا هو الصواب وهو (التمييز بين الشيء المحدود وغيره)[1]. وينحصر الأسماء المذكورة في الكتاب والسنة في ثلاثة أصناف:

(أ) منها يعرف حده بـــ (اللغة) كأسماء القمر والكوكب ونحو ذلك.

(ب) ومنها مالا يعرف إلا بـــ(الشرع) كأسماء الواجبات الشرعية والمحرمات الشرعية كالصلاة والحج والربا والميسر إلخ..

(جـــ) ومنها ما يعرف بالعرف العادي وهو عرف الخطاب باللفظ كاسم البيع والقبض والحوالة ونحو ذلك.

معرفة الحدود الشرعية لا تحتاج إلى الحدود المنطقية:

وهذه الحدود معرفتها من الدين، في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ، ثم قد تكون معرفتها فرض عين، وقد تكون فرض كفاية. ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله تعالى:﴿**الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنــزَلَ اللهُ عَلَى رَسُولِه**﴾ [التوبة:٩٧].

والذي أنـــزله على رسوله فيه ما قد يكون الاسم غريبًا بالنسبة إلى المستمع، كلفظ (قسورة) و (عسعس) وأمثال ذلك.

وقد يكون مشهورًا، لكن لا يعلم حده، بل يعلم معناه على سبيل الإجمال كاسم (الصلاة) و (الزكاة) و (الصيام) و (الحج) فإن هذه، وإن كان جمهور المخاطبين يعلمون

(١) نفس المصدر ص٣٩.

معناها على سبيل الإجمال، فلا يعلمون مسماها على سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول ﷺ. وهي التي يقال لها: (الأسماء الشرعية). كما إذا قيل: (صلاة الجنازة) و(سجدتا السهو) و(سجود الشكر) و(الطواف) هل تدخل في مسمى (الصلاة) في قوله ﷺ: «**مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم**»؟.

وكذلك اسم (الخمر) و (الربا) و (الميسر) ونحو ذلك. تعلم أشياء من مسمياتها ومنها مالا يعلم إلا ببيان آخر. فإنه قد يكون الشيء داخلا في اسم (الربا) و (الميسر) والإنسان لا يعلم ذلك إلا بدليل يدل على ذلك - شرعي أو غيره.

ومن هذا قول النبي ﷺ، لما سئل عن حد (الغيبة) فقال: «**ذكر أخاك بما يكره**» فقال له: أرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ فقال: «**إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهته**».

وكذلك قوله لما قال: «**لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر**» فقال رجل: يا رسول الله، إن الرجل منا يحب أن يكون ثوبه حسنًا ونعله حسنًا أفمن الكبر ذلك؟- فقال: «**لا، الكبر بطر الحق، وغمط الناس**».

وكذلك لما قيل (ما الإسلام؟ وما الإيمان؟ وما الإحسان؟).

إلى غير ذلك من الأمثلة التي تدخل تحت (حد بحسب الاسم) والمقول في جواب (ما هو؟).

وقد يكون اسمًا مرادفًا، وقد يكون مكافيا غير مرادف بحيث يدل على الذات مع صفة أخرى. كما إذا قال (ما الصراط المستقيم؟) فقال هو (الإسلام) أو (اتباع القرآن) أو (طاعة الله ورسوله) ﷺ. و(العلم النافع والعمل الصالح) أو (ما الصارم)؟ فقيل: هو (المهند) أي السيف.

وقد يكون الجواب بـــ (المثال) كما إذا سئل عن لفظ (الخبز) ورأى (رغيفا) فقال (هذا) فإن معرفة (الشخص) يعرف منه (النوع)[1].

وإذا سئل عن (المقتصد) و(السابق) و(الظالم) كما في: ﴿**فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ**﴾ [فاطر:٣٢]. فقال: (المقتصد يصلي الفريضة في وقتها، ولا يزيد و(الظالم) الذي يؤخرها عن الوقت و(السابق) الذي يصليها في أول الوقت،

(١) الرد على المنطقيين ص٥٠، ٥٢.

ويزيد عليها النوافل الراتبة، ونحو ذلك من التفسير الذي هو تمثيل يفيد المصلي في أول الوقت، وفي أثنائه، والمؤخر عن الوقت، لكن لم يكن يعرف أن هذه الأمثلة الثلاثة (الظالم) و (المقتصد) و (السابق). فإذا عرف ذلك قاس به ما يماثله من (المقتصر على الواجب) و (الزائد عليه) و (الناقص عنه)[1].

أضف إلى ذلك بصفة عامة أن شريعة الإسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين، وهنا يسهب ابن تيمية في الشرح وضرب الأمثلة مدافعا عن ذاتية الشريعة في جوهرها واصطلاحاتها وتعريفاتها بحيث لا تحتاج إلى المنطق اليوناني.

والأمثلة كثيرة: منها العلم بجهة القبلة والعلم بمواقيت الصلاة والعلم بطلوع الفجر والعلم بالهلال، فكل هذا يمكن العلم به بالطرق المعروفة التي كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان يسلكونها، ولا يحتاج معها إلى شيء آخر.

ويسهب ابن تيمية في شرح خطوط الطول والعرض ويعكس بذلك المعلومات الجغرافية المعروفة لدى المسلمين حينذاك[2]. وينتهي إلى الموافقة على إمكان أن تفرض بلدة ويجعل (الطول) شرقيا وغربيا، كما فعل بعضهم حيث جعل (مكة)-شرفها الله تعالى-هي التي يعتبر بها (الطول) لأنها باقية محفوظة محروسة وجعل (الطول) نوعين-شرقيا وغربيًا.

كل هذا علم صحيح حسابي يعرف بالعقل، لكن -مع هذا- معرفة المسلمين بقبلتهم في الصلاة ليست موقوفة على هذا، بل قد ثبت عن صاحب الشرع -صلوات الله عليه- أنه قال: (ما بين المشرق والمغرب قبلة)، ولهذا كان عند جماهير العلماء أن المصلي ليس عليه أن يستدل بـــ (القطب) ولا (الجدي) ولا غير ذلك. بل إذا جعل من بالشام ونحوها المغرب عن يمينه والمشرق عن شماله كانت صلاته صحيحة، فإن الله إنما أمر باستقبال شطر المسجد الحرام. وفي الحديث: «**المسجد قبلة مكة، ومكة قبلة الحرم، والحرم قبلة الأرض**» ولهذا لم يعرف عن الصحابة أنهم ألزموا الناس في الصلاة أن يعتبروا (الجدي) من النجوم.

---

(١) الرد على المنطقيين ص٥١، ٥٢.

(٢) ويذكر ابن تيمية أنه مما أجمع عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين كُرِّيَّة الأفلاك واستدارتها، لا يعرف بينهم نـــزاع في أن الفلك مستدير، وقد حكى إجماع علماء المسلمين على ذلك غير واحد كما دل على ذلك الكتاب والسنة، في مثل قوله تعالى: ﴿كل في فلك يسبحون﴾ [يس: ٤٠]. قال ابن عباس -رضي الله عنهما- (في فلكه مثل فلكه المغزل) ص٢٦١.

وكذلك أيضًا الهلال؛ فإن الشارع جعله معلقًا بالرؤية فقال: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته**».

وهكذا أمر الفجر فإن الزمان يوم، وأسبوع وشهر وعام، فأما اليوم فيعلم بالحس والمشاهدة وكذلك الشهر والعام يعرف بالعدد في القمرية وبالرؤية في الشمسية قال تعالى: ﴿**وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا**﴾ [الكهف:٢٥]. كانت ثلاثمائة شمسية وثلثمائة وتسع هلالية.

وأما الأسبوع فليس له حد يعرف بالحس والعقل، وإنما عرف بإخبار الأنبياء أن الله تعالى خلق هذا العالم في ستة أيام ثم استوى على العرش، ولهذا شرع الله لأهل الملل أن يجتمعوا في الأسبوع يومًا لعبادة الله وحده، ويكون ذلك سببا لحفظ الأسبوع[(١)].

ثانيًا: نقد القضايا:

لقد أثبت ابن تيمية بمناقشاته المستفيضة أن ما يسميه المناطقة بالمواد اليقينية التي اعتبرت مقدمات كلية للبرهان في القضايا المنطقية-ليست كلية على الإطلاق، كالحسيات والمجربات والتواترات، ونراه هنا يتطرق إلى قضايا دينية هامة لكي يثبت أن طرق الاستدلال أكثر من أن تحصيها قضاياهم (فإن البرهان شرطوا له مادة معينة وهي "القضايا" التي ذكروها وأخرجوا من "الأوليات" ما سموه "وهميات" وما سموه "مشهورات" وحكم الفطرة بهما-لا سيما ما سموه وهميات أعظم من حكمها بكثير من اليقينيات التي جعلوها مواد البرهان)[(٢)].

وسنجمل آراءه في الرد على المنطقيين حول يقينية الأخبار المتواترة، والقضايا العلمية التجريبية، كما سنستقرئ ما تميز به من إبراز طرق برهانية استخلصها من القرآن الحكيم لم يعرفها أرسطو أو ذووه بطبيعة الحال.

١ - التجربة والتواتر كمصدر للمعرفة:

يرى ابن تيمية أن الحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم أيضًا إلى خاصة وعامة وليس ما رآه زيد أو شمه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه وكذلك ما وجده في نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذته.

(١) الرد على المنطقيين ص٢٥٨.

(٢) الرد على المنطقيين ص٢٠٦، ٢٠٧.

ولكن بعض (الحسيات) قد تكون مشتركة بين الناس، كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة، وكذلك الأمور المعلومة بـ (التواتر) و(التجارب) قد اشترك فيها عامة الناس كاشتراك الناس في العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة، واشتراكهم في وجود البحر وأكثرهم ما رأوه واشتراكهم في العلم بوجود موسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة السلام وإعلامهم النبوة، ونحو ذلك؛ فإن هؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامة بني آدم[١]. ويقول عن الأخبار المتواترة:

ومن المعلومات بالاضطرار أن تواتر خروج محمد ﷺ ومجيئه بهذا القرآن أعظم عند أهل الأرض من تواتر وجود الفلاسفة كلهم عما يخبرون به من القضايا التجريبية والحدسية التي استدلوا بها على الطبيعيات والفلكيات وكذلك ما تواتر من سائر معجزاته، وما تواتر من أخبار موسى والمسيح-صلوات الله عليهما. هذا معلوم عند الناس أعظم من تواتر وجود أولئك فضلا عن تواتر ما يخبرون به. ولهذا صار ظهور الأنبياء مما تؤرخ به الحوادث في العالم لظهور أمرهم عند الخاصة والعامة فإن التاريخ يكون بالحادث المشهور الذي يشترك الناس فيه ليعرفوا به كم مضى بعده وقبله، كما أن النهار، يعرف بطلوع الشمس والشهر بالهلال لأنه نور ظاهر يشترك الناس في رؤيته[٢]. وتشتد معارضة ابن تيمية للمنكرين للأخبار المتواترة لأن الإنكار من أصول الإلحاد والكفر فإن المنقول عن الأنبياء من قبل الأخبار المتواترة كالمعجزات وغيرها فإذا قال أحد هؤلاء: (هذا لم يتواتر عندي) فلا يقوم به الحجة عليَّ فيقال له: (اسمع كما سمع غيرك) وحينئذ يحصل لك العلم.

ويضرب على ذلك مثالا للمعرفة عن طريق الحس، كالذي يزعم أنه لم ير الهلال فيقال له: (انظر كما نظر غيرك فتراه إذا كنت لم تصدق المخبرين).

وكمن يقول: (العلم بالنبوة لا يحصل إلا بعد النظر وأنا لا أنظر ولا أعلم وجوب النظر حتى أنظر) ومن جواب هؤلاء أن حجة الله برسله قامت بالتمكن من العلم، فليس من شرط حجة الله تعالى علم المدعوين بها. ولهذا لم يكن إعراض الكفار عن استماع القرآن وتدبره مانعًا من قيام حجة الله تعالى عليهم وكذلك إعراضهم عن استماع المنقول

(١) الرد على المنطقيين ص٩٢.

(٢) نفس المصدر ص٣٩٢.

عن الأنبياء وقراءة الآثار المأثورة عنهم لا يمنع الحجة، إذ المكنة حاصلة، فلذلك قال تعالى: **﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾** [لقمان:٧]. وهكذا يضع شيخ الإسلام طرق المعرفة بالتجربة والتواتر ضمن المعارف اليقينية ليبرهن أيضًا على صدق النبوة ويقيم الحجة على المنكرين للرسل والأنبياء كلهم أو بعضهم.

وفيما يلي نبذة عن رأيه في القضايا التجريبية وكيف يثبت أنّها تؤدي إلى اليقين في العلم.

القضايا التجريبية:

يرى ابن تيمية أن عامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الري وأن قطع العنق يحصل معه الموت وأن الضرب الشديد يوجب الألم.

والعلم بهذه القضية الكلية (تجريبـــي) فإن (الحس) إنما يدرك معينا وموت شخص معين وألم شخص معين. أما كون (كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك)، فهذه القضية الكلية لا تعلم بـــ (الحس) بل بما يتركب من (الحس والعقل) وليس الحس هنا هو السمع[(١)].

وهذا النوع قد يسميه بعض الناس كله (تجريبات) وبعضهم يجعله نوعين: تجريبات وحدسيات فإن كان (الحس) المقرون بـــ(العقل) من فعل الإنسان، كأكله وشربه وتناوله الدواء سمّاه (تجريبيًا) وإن كان خارجًا عن قدرته كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس سماه (حدسيًا) والأول أشبه باللغة؛ فإن العرب تقول: (رجل مجرب بالفتح -لمن قد جربته الأمور، وأحكمته، وإن كانت تلك من أنواع البلايا التي لا تكون باختياره[(٢)]. فالمقصود أن لفظ (التجربة) يستعمل فيما جربه الإنسان بـــ(عقله وحسه) وإن لم يكن من مقدوراته كما قد جربوا أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء في الآفاق وإذا غابت الشمس أظلم الليل، وجربوا أنه إذا بعدت الشمس عن سمت رءوسهم جاء البرد وإذا جاء البرد سقط ورق الأشجار وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها، وإذا قربت من سمت رءوسهم جاء الحر وإذا جاء الحر أورقت الأشجار وازدهرت، فَهذا أمر يشترك في العلم به

---

(١) الرد على المنطقيين ص٩٢.

(٢) نفس المصدر ص٩٣.

جميع الناس، لما قد اعتادوه وجربوه[١].

٢- الأقيسة العقلية البرهانية في القرآن الحكيم:

وهي طرق برهانية لم يعرفها منطق أرسطو حيث يرى ابن تيمية أن مدلول (القياس الشمولي) عند المناطقة ليس إلا أمورا كلية مشتركة، وهي لا تختص بـــ(واجب الوجوب) رب العالمين ﷻ.

ونستقرئ من كتابات شيخ الإسلام أهم الطرق البرهانية، فمنها:

(أ) قياس الأولى: (على وزن الأعلى).

ولهذا فإن الأنبياء -عليهم صلوات الله تعالى وسلامه- أرشدوا البشر إلى الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته. وإن استعملوا في ذلك (القياس) استعملوا (قياس الأولى)، ولم يستعملوا (قياس شمول) تستوي أفراده، ولا (قياس تمثيل) محض. فإن الرب تعالى لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي تستوي أفراده. بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى، وما تنـــزه عنه غيره من النقائص فتنـــزهه عنه بطريق الأولى. ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب، كما يذكره في دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد[٢].

ففي إثبات الصفات الإلهية يستعمل القرآن (قياس الأولى) وهو أن ما ثبت لموجود مخلوق من كمال لا نقص فيه، فالرب أحق به وما نـــزه عنه، كما ذكر سبحانه وتعالى هذا في محاجته للمشركين الذين جعلوا له شركاء فقال: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلاً مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الروم:٢٨]. وقال تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لله الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلاَ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلله الْمَثَلُ الأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٥٧- ٦٠]. وقال: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللاَّتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى * أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنثَى * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ [النجم: ١٩- ٢٢].

---

(٢) نفس المصدر ص٩٤.

(٢) الرد على المنطقيين ص١٥٠.

وبالقياس نفسه -أي قياس الأولى- يبرهن القرآن الحكيم على الحياة الأخرى والبعث والطرق التي يبين بها الله تعالى إمكان المعاد في القرآن الكريم كثيرة:

فتارة أخبر عمن أماتهم ثم أحياهم، كما أخبر عن قوم موسى بقوله: ﴿**وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ * ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ [البقرة:٥٥- ٥٦].

وكما أخبر عن أصحاب الكهف: ﴿**وَلَبِثُوا**﴾ -أي نيامًا- ﴿**فِي كَهْفِهِمْ ثَلاَثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا**﴾ [الكهف:٢٥]. وقال تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لاَ رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ**﴾ [الكهف:٢١]. ويروى في ذلك أن الناس حينئذ كانوا قد تنازعوا في البعث هل يبعث الله الأرواح فقط أو يبعث الأرواح والأجساد؟ فأعثر الله هؤلاء على أهل الكهف، وعلموا أنهم بقوا نياما لا يأكلون ولا يشربون ثلاثمائة سنة شمسية وهي ثلاثمائة وتسع هلالية، فأعلمهم الله بذلك إمكان إعادة الأبدان.

وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى وأن الإعادة أهون من الابتداء، كما في قوله تعالى: ﴿**يَأَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ**﴾ [الحج:٥].

وكما في قوله: ﴿**وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيم * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيم**﴾ [يس:٧٨-٧٩].

وكما في قوله: ﴿**وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ**﴾ [الروم:٢٧].

وتارة يستدل على إمكان ذلك بخلق السموات والأرض؛ فإن خلقها أعظم من إعادة الإنسان كما في قوله: ﴿**وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا * أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لاَّ رَيْبَ فِيهِ**﴾ [الإسراء:٩٨- ٩٩].

وكما في قوله تعالى: ﴿**أَوَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ**﴾ [يس:٨١]. وقوله: ﴿**أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ [الأحقاف:٣٣]. وتارة يستدل على إمكانه بخلق النبات، كما في قوله ﴿**وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالا سُقْنَاهُ**

لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف:٥٧]. وكما في قوله: **﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ النُّشُورُ﴾** [فاطر:٩].

(ب) الآيات:

حصر المناطقة الأدلة في القياس والاستقراء والتمثيل ولكنه حصر لا دليل عليه بل هو باطل. وقولهم أيضا أن العلم المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين ولا ينقص قول لا دليل عليه هو باطل، ويرى شيخ الإسلام أن استدلالهم على الحصر بقولهم إما أن يستدل بالكلي على الجزئي أو بالجزئي على الكلي أو بأحد الجزئين على الآخر. والأول هو القياس والثاني هو الاستقراء والثالث هو التمثيل[1].

ويرى ابن تيمية أن انحصار الاستدلال في هذه الثلاثة ليس صحيحا، فإن هناك استدلالاً جزئيًا بجزئي ملازم له بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه؛ فإن هذا ليس قياسًا ولا استقراء ولا تمثيلاً بل هو (الآيات) كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار وبالنهار على طلوع الشمس فليس هذا استدلالا بكلي على جزئي بل الاستدلال بطلوع معين على نهار معين -استدلال بجزئي على جزئي- وبجنس النهار على جنس الطلوع استدلال بكلي على كلي.

وكذلك الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة استدلال بجزئي على جزئي[2] وإذا كان كذلك فقد يستدل بالمعين على المساوي له في العموم والخصوص كالاستدلال بأحد كواكب السماء على الملازم كما يستدل بالجدي على بنات نعش وببنات نعش على الجدي ويستدل بالجدي على جهة الشمال وبجهة الشمال على الجدي ويستدل بالشمس على المشرق وبالمشرق على الشمس. ومن هذا الباب ما ذكر من أخبار نبينا ﷺ في كتب الأنبياء، قبله؛ فإنها صفات مطابقة له ليست أعم منه ولا أخص منه. وكذلك سائر الأمور المتلازمة فإنه يستدل بأحد المتلازمين على ثبوت الآخر وباتفاقه على انتفائه؛ فإذا كان المدلول معينا كانت الآية معينة[3].

---

(١) الرد على المنطقيين ص١٦٢.

(٢) نفس المصدر ص١٦٣.

(٣) نفس المصدر ص٣٥٠.

وسبق أن أثبت أن الكلي لا يدل على معين؛ فإذا قلنا: هذا محدث وكل محدث فلابد له من محدث أو الممكن لا بد له من واجب إنما يدل هذا على محدث مطلق أو واجب مطلق.

وهذه الأدلة القياسية التي يسمونها (براهين) لا يستطيعون بها على إثبات الصانع -سبحانه وتعالى- لأنها لا تدل على شيء وإنما تدل على أمر مطلق كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

وهذا بخلاف ما يذكره الله في كتابه من (الآيات)، كقوله تعالى: **﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾** إلى قوله: **﴿لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾** [البقرة:١٦٤]. وقوله: **﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾** [النحل:١٢]. **﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾** [الروم:٢١] وغير ذلك فإنه يدل على المعين كالشمس التي هي آية النهار. وقال تعالى: **﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾** [الإسراء:١٢].

والقرآن يستعمل الاستدلال بـ(الآيات) ويستعمل أيضًا في إثبات الإلهية قياس الأولى وهو أن ما ثبت لموجود مخلوق من كمال لا نقص فيه؛ فالرب أحق به وما نـزه عنه مخلوق من النقائص فالرب أحق بتنـزيهه عنه[١].

والآية هي من قبيل (اللزوم) وتعبر عن الحقيقة المعتبرة في كل برهان في العالم، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ-كما إذ قيل مثلا إذا كانت الشمس ساطعة عرفنا أن الجو صاف.

فإذا قيل لإنسان: (إذا كان كذا كان كذا) فقد عرف اللزوم كبرهان قاطع كما يعرف أن كل ما في الوجود آية الله تعالى، فإنه مفتقر إليه محتاج إليه لابد له من محدث كما قال تعالى: **﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾** [الطور:٣٥]. قال جبير بن مطعم: لما سمعت هذه الآية أحسست بفؤادي قد انصدع؛ لأن اللازم من هذه القضية التقسيم الآتي: أخلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع في بدائه العقول، أم خلقوا أنفسهم فهذا أشد امتناعًا، فلزم أن لهم خالقًا خلقهم[٢].

---

(١) نفس المصدر ص٣٥٠.

(٢) الفتاوى جـ٩ ص٢١٢.

(جـ) الأمثال والبراهين في القرآن:

ويرى ابن تيمية أن القياس الصحيح هو الميزان المنـزّل من الله تعالى الذي يستدل به العقل، فإن من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا فجعل حكمهما واحد، وقد قال الله تعالى: **﴿اللَّهُ الَّذِي أَنـزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾** [الشورى: ١٧]. وقال: **﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنـزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾** [الحديد: ٢٥]. الميزان يفسره السلف بالعدل ويفسره بعضهم بما يوزن به وهما متلازمان وقد أخبر أنه أنـزل ذلك مع رسله كما أنـزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط، ويبين أيضًا في موضع آخر أن القياس الصحيح هو من العدل الذي أنـزله الله تعالى وأنه لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان، فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح -لا قياس شرعي ولا عقلي، ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية، وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح بل على خلاف القياس الفاسد[١].

وينفي أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد -كما يزعم المتكلمون- بل الأمر ما عليه سلف الأمة أهل العلم والإيمان، من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه التي قال فيها: **﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾** [الزمر:٢٧]. فإن الأمثلة المضروبة هي الأقيسة العقلية ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين وهو القياس المؤلف من المقدمات اليقينية وإن كون لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك كما سمى الله آيتي موسى برهانين**﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ﴾** [القصص:٣٢][٢]. وقد ورد في تفسير الجلالين:

أدخل يدك اليمنى بمعنى الكف في جيبك هو طوق القميص وأخرجها (تخرج) خلاف ما كانت عليه من الأدمة (بيضاء من غير سوء) أي برص فأدخلها وأخرجها

---

(١) الرد على المنطقيين ص٣٧١-٣٧٣.

(٢) ابن تيمية موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول جـ١ ص١٤.

تضيء كشعاع الشمس تغشي البصر ﴿.. **فذنك**﴾ بالتشديد والتخفيف أي العصا واليد. [آية ٣٢ القصص].

(فالبرهان أوكد الأدلة، وهو الذي يقضي الصدق أبدا لا محالة قال تعالى: ﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾ [البقرة: ١١١]. ﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ**﴾ [الأنبياء:٢٤]. ﴿**قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ**﴾ [النساء:١٧٤])[1].

(١) المفردات، ص ٤٥ في غريب القرآن.



الفصل الثالث

صلة النهضة الأوروبية بالمنهج التجريبـــي لدى المسلمين:

كثيرًا ما تسود أفكار وتنتشر فيظن الناس أنّها حقيقة لكثرة ما ترددت في الأذهان وكتبت على صفحات الكتب وترددت على الألسنة، ومن هذه الأفكار الفكرة الذائعة عن ظهور المنهج التجريبـــي العلمي في الغرب، وإلحاقه بأوروبا منذ عصر النهضة على يد "روجر بيكون وسميه فرنسيس بيكون وجون مل" كما قلنا في مقدمة الكتاب، ولكن يجب أن ينسب الفضل إلى أهله وتصحح هذه الفكرة الخاطئة الشائعة فإن نهضة الغرب لم تبدأ من فراغ، ولكنها قامت على أكتاف جهود علماء المسلمين الذين سبقوهم إلى اكتشاف المنهج التجريبـــي العلمي وأقاموا قواعده وأصوله، ولم يكن من فضل لبيكون ومل إلا ترجمته ونسبته إليهما بعد السطو عليه. كانت أوروبا في القرون الوسطى من تاريخها خاضعة خضوعًا تامًا للمنطق الأرسططاليسي يقول برتراند رسل: (فقد جاء -يعني أرسطو- في ختام الفترة المتميزة بالأصالة من تاريخ الفكر اليوناني، ثم مضى بعد موته ألفا عام قبل أن ينجب العالم فليسوفًا يمكن أن يدنو من مكانته، في أواخر هذه الحقبة الطويلة، كان نفوذه قد أوشك أن يبلغ ما للكنيسة من سلطان لا يقبل الجدل، وكان قد بات في العلم وفي الفلسفة على السواء عقبة كؤودًا في سبيل التقدم، فمنذ بداية القرن السابع عشر، ترى كل خطوة تقريبا من خطوات التقدم العقلي مضطرة أن تبدأ بالهجوم على رأي من الآراء الأرسطية ولا يزال هذا يصدق على المنطق حتى يومنا هذا)[1].

وبالغرور الغربي التقليدي لم يشر "رسل" بكلمة واحدة إلى أن علماء المسلمين وقفوا منذ بداية عصر الترجمة في تاريخنا سدًا منيعًا في وجه الفلسفة اليونانية بعامة ومنطق أرسطو بخاصة وارتفع شعار (من تمنطق فقد تزندق) ولم يتسرب منطق أرسطو إلى المسلمين إلا في عصر متأخر وعلى نطاق محدود فإن الغزالي (٥٠٥هـــ) أدخل مقدمة من المنطق في أول كتابه (المستصفى).

وصنف فيه (معيار العلم) و (محك النظر) و (القسطاس المستقيم)، ولكنه في آخر عمره ذم الفلسفة وكفر أصحابها ومات مشتغلاً بالبخاري ومسلم، وكانت حياته دليلاً

---

(١) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ج١ ص ٧٥.

على أن المنطق الذي تبناه -كما يذكر ابن تيمية- لم يحقق له مقصوده ثم قام الثاني فجمع آراء نقاد المنطق من نظار المسلمين وجمعها وأضاف إليها في كتابه (الرد على المنطقيين) فكان وثيقة معبرة عن الاتجاه الإسلامي الصحيح ضد الفلسفة اليونانية ومباحثها ومنهجها، ومقدمًا الأدلـــة على أن المسلمين أبدعوا المنهج التجريبـــي وأقاموا حضاراتهم الرائعة على أصوله بعد أن لفظوا المنطق الأرسطاطاليسي كمنهج بحث معبر عن عقيدة مختلفة وتصور حضاري مخالف للإسلام لأن هذا المنطق كان مرتبطًا بتصورات صاحبه في العلم الإلهي. وهنا يقول أحد الباحثين المعاصرين: (ثم إن المنطق في كتابات أرسطو، لا يكاد يتميز عن الأنثولوجيا -مبحث الوجود- وبالتالي يظل مرتبطًا بآراء ميتافيزيقية)[١].

ولكن هناك من الدراسات التي ظهرت بالغرب ما اضطرت إلى الاعتراف بسبق فضل المسلمين في نقد المنطق الأرسطاطاليسي، فقد أثبتت الباحثة الألمانية "زيجفرد" أن الإغريقيين تقيدوا دائمًا بسيطرة الآراء النظرية، ولم يبدأ البحث العلمي الحق القائم على الملاحظة والتجربة إلا عند العرب ونلاحظ دائمًا أن بعض الأوروبيين يخلطون بين العرب والمسلمين (والبعض الآخر يقصد بذلك عن عمد طمس الاسم الإسلامي) فعندهم فقط بدأ البحث الدائب الذي يمكن الاعتماد عليه، يتدرج من الجزئيات إلى الكليات وأصبح منهج الاستقراء هو الطريقة العلمية السليمة للباحثين وبرزت الحقائق العلمية كثيرة للمجهودات المضنية في القياس والملاحظة بصبر لا يعرف الملل وبالتجارب العلمية الدقيقة التي لا تحصى اختبر العرب النظريات والقواعد والآراء العلمية مرارًا وتكرارًا فأثبتوا صحة الصحيح منها وعدلوا الخطأ في بعضها ووضعوا بديلا للخاطئ منها متمتعين في ذلك بحرية كاملة في الفكر والبحث، وكان شعارهم في أبحاثهم -الشك هو أول شروط المعرفة-تلك هي الكلمات التي عرفها الغرب بعدهم بثمانية قرون طوال، وعلى هذا الأساس العلمي سار العرب في العلوم الطبيعية شوطًا كبيرًا أثر فيما بعد بطريق غير مباشر على مفكري الغرب وعلمائه أمثال "روجر باكون وماجنوس وفيتليو وليوناردو دافنشي وجاليليو"[٢].

---

(١) بول موي: المنطق وفلسفة العلوم جـــ ٢ص ٢١٠، ترجمة د/ فؤاد ذكريا ومراجعة د/ محمود قاسم مكتبة نهضة مصر ١٩٦١م

(٢) زيجفرد هونكه شمس (الله) تسطع على الغرب ص٤٠١ ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، المكتب التجاري للطباعة بيروت ١٩٦٩م.

ويلاحظ أن روح العداء المسيطرة على الكتابات الغربية عن الإسلام وحضارته أرجعها جوستاف لوبون إلى ثقافتهم المدرسية القائلة: إن اليونان واللاتينيين وحدهم منبع العلوم والآداب فجحدوا تأثير العرب العظيم في تاريخ حضارة أوروبا بينما سجل التاريخ حافل بما أداه المسلمون لأوروبا، فقد فتحوا لها ما كانت تجهله من عالم المعارف العلمية والأدبية والفلسفية بتأثيرهم الثقافي، فكانوا منتجين لها وأئمة لها ستة قرون[1] أما القواعد المنهجية التي استند إليها المسلمون فإن أفضل ما يعبر عنها علم أصول الفقه بمباحثه واستدلالاته وجهود علمائه الذين أبدعوا أبحاثا عقلية لم يسبقهم إليها أحد فتكلموا في العلة وأقسامها ودورانها مع معلولها، وردوا القياس إلى نوع من أنواع الاستقراء العلمي الدقيق القائم على التجربة، واحتوت كتبهم على شروح مستفيضة عن أدلة العقول حيث قسموها إلى مباحث متعددة تتناول السبر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرد والدوران وتنقيح المناط وغيرها.

وسنختار في هذه النبذة طريقة القياس عند الأصوليين التي انتقلت منهم إلى الغرب وشيد عليها المنهج العلمي التجريبي بمعناه الحديث. فقد اعتبر الأصوليون قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين، كما أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين.

أولاً: فكرة العلية أو قانون العلية -وتتلخص في أن لكل معلول علة- أي أن الحكم إذا ثبت في الأصل لعلة كذا، فحكم التحريم في الخمر معلول بالإسكار.

ثانيًا: قانون الاطراد في وقوع الحوادث -وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولها- أي بأن القطع بأن العلة -علة.الأصل-موجودة في الفرع فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول. فإذا كنا قد وجدنا الإسكار في الخمر وجدنا التحريم ثم وجدنا الإسكار في أي شراب آخر جزمنا بوجود التحريم فيه. فهناك إذن نظام في الأشياء واطراد في وقوع الحوادث.

من هذا يتبين لنا أن المسلمين أقاموا القياس الأصولي على الفكرتين اللتين أقام جون استيورات استقراءه العلمي عليهما -وهما قانون العِّلّيَّة أي أن لكل معلول علة- وقانون الاطراد في وقوع الحوادث-أي أنه إذا كان الاستقراء يستطيع أن يصل إلى العلاقات الثابتة

(١) غوستاف لوبون حضارة العرب ص٥٧٨: ٥٧٩ ترجمة عادل زعيتر. ط الحلبي ١٩٦٩م.

الكلية أو بمعنى أدق إلى القانون الطبيعي، فذلك لأنه يستند على اعتقاد بأن حوادث الطبيعة متناسقة أو مطردة فالمسلمون إذن عبروا عن الرأي الذي قال به "مل" في العصور الحديثة من إقامة الاستقراء على قانوني التعليل والاطراد في وقوع الحوادث[١].

يقول العلامة الدكتور فؤاد سزكين: (وكلما أمعن الإنسان النظر في دراسة المصادر الأصلية للنهضة الأوروبية ازداد تصوره أن هذه النهضة المزعومة أشبه ما تكون بالولد نسب إلى غير أبيه الحقيقي) وهو يفسر قيام هذه النهضة على أكتاف علماء المسلمين إذ توصل إلى معرفة حقيقة هامة أثناء أبحاثه عن ظهور عصر النهضة، فقد كانت هناك في طرابزون على الساحل الشرقي للبحر الأسود وفي استنبول أيضًا -كانت هناك مدارس للترجمة في القرن الرابع عشر وكان أصحاب هذه المدارس يترجمون أحدث الكتب المؤلفة في العالم الإسلامي إلى اليونانية بدافع غيرتهم الدينية لمساعدة إخوانهم في أوروبا[٢].

أسباب التقدم العلمي لدى المسلمين:

أولاً: الحرص على طلب العلم:

امتاز الإسلام دون غيره من الأديان بإعلاء قيمة العقل والنظر والبحث العلمي، ويحمل تاريخ المسلمين الأوائل التعطش إلى المعرفة فأدى بهم إلى آفاق واسعة في مجال العلوم والكشوفات العلمية.

والنصوص كثيرة متصلة بالبحث على طلب العلم وتوجيه الأذهان لمخلوقات الله تعالى. فقد أعلن الرسول ﷺ: «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**» فجعل المسلمين يفهمون أنهم باكتسابهم المعرفة يتسنى لهم أن يعبدوا الله عبادة تامة.

وقد يصعب في هذا الحيز استقصاء الآيات التي فتحت أبواب البحث في مخلوقات

---

(١) د. النشار: مناهج البحث عن مفكري الإسلام ص٨٦ ط دار المعارف سنة ١٩٦٥ م. ويقول د/ محمود زيدان في تفسير اطراد الحوادث:

(اطراد الحوادث في العالم مبدأ يعتقد الرجل العادي بصدقه ولا يشك فيه، اعتدنا أن نرى الشمس تشرق كل صباح في موعد معين فيبدأ النهار، وأن تغرب في موعد معين فيبدأ الليل، وأن نرى القمر في زمن معين ويتغير شكله كل ليلة حسب نظام خاص، اعتدنا أن نرى الثلج إذا اقترب من النار ذاب وأن الرجل إذا أصابته رصاصة في قلبه مات ونحو ذلك بكتابه: الاستقراء والمنهج العلمي مؤسسة شباب الجامعة بإسكندرية سنة ١٩٨٠م. ص٧٥-٧٦.

(٢) منار الإسلام -العدد الثامن: شعبان ١٤٠٠ هـ يونيو: يوليو ١٩٨٠.

الله تعالى الكونية والطبيعية، ولكن اكتفينا بمثال واحد نرى في مثل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء:٣٠]. سببا لمحاولة علماء المسلمين النفاذ إلى معنى الكلمات فبدءوا يدرسون الكائنات الحية وقوانين نموها، فأنشئوا علم البيولوجيا.

كما أشار القرآن إلى انسجام النجوم وحركاتها كشواهد على عظمة خالقها، ومن أجل ذلك اشتغل المسلمون بالعلوم الفلكية والرياضية، بحمية واندفاع احتفظ بهما في الأديان الأخرى للصلاة وحدها. وتوصل علماء المسلمين إلى استنتاج أن الأرض كروية وأنَّها تدور حول محورها، كما قاموا بحسابات دقيقة لخطوط الطول وخطوط العرض، وكثير منهم تمسكوا -دون أن يتهموا بالكفر إطلاقًا- بأن الأرض تدور حول الشمس. وبالطريقة نفسها عكفوا على الكيمياء والفيزياء والفسيولوجيا وعلى سائر العلوم التي قدر للعبقرية الإسلامية أن تجد فيها أخلد آثارها[1].

لقد جاء عصر كانت مدنية المسلمين أقوى وأمضى من مدنية أوروبا فنقلت إلى أوروبا كثيرا من الاختراعات الصناعية والفنية ذات الطبيعة الثورية وأكثر من هذا: مبادئ "تلك الطريقة العلمية" أي المنهج التجريبي الذي يرتكز إليها العلم الحديث والمدنية الحديثة.

أمثلة ذلك: اكتشافات جابر بن حيان الكيماوية والفلك والخوارزمي علم الجبر والبتاني علم المثلثات والفلك[2].

وإن دراسة التراث العلمي للمسلمين تدل على مساهمتهم الفعالة في فروع العلم المختلفة، كما تدل على أن نشاطهم الواسع كان أثرًا من آثار استجابتهم للآيات القرآنية التي فتحت آفاقهم على مخلوقات الله تعالى، وتنفيذهم للأحاديث النبوية الكثيرة التي تحض على طلب العلم وترفع من شأن العلماء.

ثانيًا: فهم علماء المسلمين للتوافق بين مخلوقات الله تعالى أو وحدة السنة واتساق الفطرة:

وهذا الفهم بالذات هو الذي حدد لهم المنهج العلمي الصحيح، وهداهم إلى تطبيقه.

يقول الدكتور الغمراوي: إن العلم في تطبيقه لقوانين التفكير المجموعة في علم

(١) محمد أسد: الطريق إلى الإسلام ص٣٧٧ ترجمة عفيف البعلبكي-دار العلم للملايين مارس ١٩٧٦م.

(٢) محمد أسد: الطريق إلى الإسلام ص٣٧٧.

المنطق القياسي يتخذ أصلين اثنين يبنى عليهما:

الأول: أنه لا تناقض مطلقًا بين الحقائق فليس من الممكن أن ينقض حق حقًا فما ينقض حقا إذن فهو باطل وهذا يصح أن يسمى بأصل توافق الحقائق.

الثاني: أصل اطراد الفطرة واستقلالها. فما ثبت أنه حق في وقت ما سيكون دائمًا حقا، أو بعبارة أخرى إن الحق مستقل عن الزمان والمكان.

هذان الأصلان اللذان يستمسك العلم بهما هذا الاستمساك هما أصلان قرآنيان فأصل اطراد الفطرة ثابت قرآنيًا مثل: ﴿**سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً**﴾[الأحزاب:٦٢]. أو ﴿**فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ سُنَّةَ الأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً**﴾[فاطر:٤٣]. و﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾[الروم:١٠] فهذه آيات صريحة في اطراد الفطرة وبقاء سنن الله فيها على الزمان كله من غير تحويل ولا تبديل.

والفطرة وسننها هنا تشمل كل ما وجد في ملكوت الله سواء في ذلك ما تعلق بغير الإنسان من جماد ونبات وحيوان، أو ما تعلق بالإنسان من ناحية النفس والروح في الفرد والجماعة مما لم يرتق العلم إليه إلى الآن.

ومن هذه الآيات يثبت أصل توافق الحقائق أو استحالة تناقضها لأن تناقض الحقائق يستلزم تناقض الفطرة، ويزداد ثبوتا بقوله تعالى في سورة ﴿**مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ**﴾[الملك: ٣] فإن التناقض هو أكبر من التفاوت، فإن انتفى التفاوت في خلق الله لزم أن ينتفي التناقض في خلق الله أيضًا.

كذلك أعلن الرسول صلوات الله عليه استقلال الفطرة عن الإنسان وذلك يوم وفاة ابنه إبراهيم وحدوث كسوف الشمس فتحدث الناس أن الشمس كسفت لموت إبراهيم، فخاطبهم ﷺ: «**أن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلك فادعوا الله وكبروا وصلوا وتصدقوا**»[1].

وفي الباب القادم، سنتكلم بمزيد من البيان والإيضاح عن المنهج العلمي لدى المسلمين حتى تنقشع سحابة الصيف المصطنعة التي يراد بها حجب نور الشمس. والحق أن إغفال دور علماء المسلمين في التقدم العلمي ليس إلا حلقة في سلسلة حلقات أخرى

---

(١) الغمراوي- الإسلام في عصر العلم ص٣٧/٣٨- دار الإنسان- يوليو سنة ١٩٧٣م.

تشكل قيودًا محكمة فرضها الاستعمار الغربي بعد احتلاله العسكري لبلاد المسلمين وتمزيق وحدتهم بإسقاط الخلافة العثمانية (١٣٤٣هـ - ١٩٢٤م).

أما القيدان الآخران-كما ينبهنا إليهما الدكتور زغلول النجار فهما:

١- تدريس المعارف بلغات غير اللغة العربية فأدى ذلك تخلف عام بين المسلمين لأن الإبداع لا يمكن أن يكون بغير اللغة الأم، كما أدى أيضًا إلى حرمان العربية من النمو المطرد المتمثل في نحت الألفاظ للتعبير عن المفاهيم الجديدة.

٢- تدريس المعارف العلمية من منطلقات إلحادية كافرة تنكر كل ما فوق المادة[1]. ولا نستطيع التجاوز عن هذه القيود بغير أن نوفي مسألة أخرى تتصل بها من قريب أيضًا، وتتمثل في الإصرار على نسبة التقدم العلمي والحضارة المنبثقة منه إلى العرب دون المسلمين. ونحن نرى أن صلتهما بالإسلام أوثق للأسباب التي سنعرضها في الفصل التالي.

وسنبدأ بمناقشتهما ثم نوالي الحديث تباعًا عن الإنجازات العلمية للحضارة الإسلامية ومناهج البحث المتبعة في بعض فروع العلم المختلفة.

(١) د. زغلول النجار- مقدمة كتاب (أثر العرب والمسلمين في تطوير علم الفلك) ص٥، ٦ ومؤلفه د. علي عبد الله الدفاع - مؤسسة الرسالة- بيروت ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

الباب الثاني

* التقدم العلمي ثمرة جهود العلماء المسلمين:

أمثلة من تطبيقات علماء المسلمين للمنهج التجريبـــي:

علم الطبيعة - علم الطب - علم الفلك - علوم الرياضة

التقدم العلمي ثمرة جهود العلماء المسلمين:

إن المسألة الملفتة للنظر عند الحديث عن تاريخ العلوم عند المسلمين هي إصرار أغلب المستشرقين على نسبة التقدم العلمي إلى (العرب) لا إلى (المسلمين).

والقضية كما يطرحها نيلينو أثناء محاضراته بالجامعة المصرية تتلخص في التمييز بين لفظ (العرب) الذي يطلقه بمعناه الحقيقي الطبيعي المشير إلى الأمة القاطنة في شبه الجزيرة المعروفة بجزيرة العرب–وبين العصر الإسلامي البادئ بالقرن الأول من الهجرة، فإنه يتخذ اللفظ نفسه بمعنى اصطلاحي وأطلقه على جميع الأمم والشعوب الساكنين في الممالك الإسلامية المستخدمين للغة العربية في أكثر تآليفهم العلمية مهما تعددت جنسياتهم من الفرس والهنود والترك والسوريين والمصريين والبربر والأندلسيين، ويستند نلينو في ذلك إلى فقرة ابن خلدون في المقدمة يقول فيها:

"من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا في القليل النادر. وإن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها ﷺ عربي".

وقبل بدء مناقشة نيلينو فإن الرأي الذي ساقه منسوبًا إلى ابن خلدون لا يؤيد دعوى ترجيح إطلاق اسم (العرب) على العلوم والمعارف، بل هو أقرب إلى نسبتها إلى الإسلام بدليل قوله: (إن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم) فأبدى دهشته من إتقانهم للغة العربية ونبوغهم في العلوم العقلية والشرعية، ومع أن أصل الدين نـــزل بلغة العرب ورسوله ﷺ عربي لا أعجمي.

وقد عرض نلينو الرأي المعارض الذي يفضل استعمال لفظ المسلمين باعتباره أصح وأصلح من استعمال لفظ العرب، ثم فنده بقوله: (إن هذه أيضًا غير مصيب لسببين:

الأول: أن لفظ المسلمين يخرج النصارى والإسرائيليين والصابئة وأصحاب ديانات أخرى لهم نصيب غير يسير في العلوم والتصانيف العربية وخصوصًا فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة.

والثاني: أن لفظ المسلمين يستلزم البحث أيضًا عما صنفه أهل الإسلام بلغات غير العربية كالفارسية والتركية، وهذا خارج عن موضوعنا.

ونستبعد الحجة الأخيرة أولا حيث تخصه وحده ما دام حصر بحثه في دائرة المؤلفات العربية، وإن كان هذا المنهج ذاته دليلا على أن التراث العلمي المكتوب باللغة العربية قد

أغراه بغزارته وتنوعه ففصله عن المكتوب بلغات أخرى لقلته وندرته.

وسنبين أيضًا أن اللغة العربية هي اللغة الحضارية الأم حيث ظلت -كما يصرح المؤرخ فيليب حتي- لغة العلوم والآداب والتقدم الفكري قرونًا متعددة في جميع أنحاء العالم المتمدن آنذاك، وكان من أثارها أيضًا أنه فيما بين القرنين التاسع والثاني عشر الميلاديين فاق ما كتب بالعربية عن الفلسفة والطب والتاريخ والفلك والرياضيات والجغرافية كل ما كتب بأي لسان آخر(١).

ونرى أن دفاع نيلينو لا يصمد أمام حجج ترجيح انتماء جهود العلماء -مهما اختلفت بلادهم وأديانهم- إلى الحضارة الإسلامية، فهي المظلة الكبرى التي نشأ في ظلها العلم بكافة فروعه وشعبه لأسباب كثيرة، أولها تعاليم الإسلام في الحض على العلم والتعلم -سواء في الكتاب أو السنة- كذلك تشجيع الخلفاء والملوك للعلماء وطلاب العلم فضلاً عن الجو الحر العام الذي أتاحته البيئة الإسلامية إذ لم تحجر على عقول العلماء أو أبحاثهم في شتى صنوف العلوم والمعارف فإن المجتمع الإسلامي (الذي بدأ يتكون منذ منتصف القرن الأول للهجرة من بيئات شتى، وثقافات مختلفة، وألسنة متباينة أصبح مقرًا لاتصال أصحاب المدارس الكثيرة وتلاقح أفكارها، بعد أن كانت قبله مفصولة بعضها عن بعض، وكان تأثرها ببعضها غائبًا تقريبًا (٢).

ويقول الأستاذ العقاد: (أما في العهد الإسلامي فقد اشتركت الأمم الأعجمية حقًا في أمانة الثقافة وكان لفضلائها قسط عظيم في مختلف العلوم والدراسات ولكنها لم تنهض هذه النهضة إلا بعد ظهور الإسلام فيها)(٣).

---

(١) من كتاب أثر علماء العرب والمسلمين في تطوير علم الفلك للدكتور على الدفاع (ص١٥٢) يقول البيروني: (لقد نقلت سائر فنون العالم إلى اللغة العربية، وقد أخذت هذه اللغة بمجامع قلوبنا، واستولى سحرها على ألبابنا، وإن كان كل قوم يستعذبون لغتهم لاستعمالهم إياها كل يوم. وعندما أتأمل في لغتي أجد أن كل فن يترجم إليها يبدو مسخًا غريبًا، على حين أن هذا الفن نفسه إذا ترجم إلى اللغة العربية يبدو جميلاً طبيعيًا، أقول: هذا مع أن اللغة العربية لغتي الأصلية. "مقتطفات موجزة منتقاة من مؤلفات البيروني" مجلة رسالة اليونسكو. العدد ٥٧ يوليو سنة ١٩٧٤م.

(٢) د. فؤاد سزكين (نقلا عن كتاب أثر علماء العرب والمسلمين في تطوير علم الفلك) للدكتور علي الدفاع ص١٤١.

(٣) العقاد: أثر العرب في الحضارة الأوروبية ص٣٠.

والسبب الجدير بالتنويه هنا أيضًا أن إتقان غير العرب للغة العربية واستخدامها محادثة وكتابة يدل على أنَّها اللغة العلمية السائدة كما بينا آنفًا، ولقد أتقنها العلماء أولاً -لأنها لغة القرآن والحديث- قبل أن تكون لغة علوم ومعارف.

ولعل عدد العلماء المسلمين المعروف عندما صرح نيلينو بِهذا الرأي يبرر مبالغته في عدد العلماء من غير المسلمين، إذ أننا الآن نعرف أعدادًا هائلة في كافة فروع العلم الذي ازدهر في ظل الحضارة الإسلامية وكلهم من المسلمين بحيث لا تعبر نسبة غير المسلمين إلا عن نسبة ضئيلة لا تبرر الحجة التي يسوقها المستشرق الإيطالي(١).

ثم نضيف إلى ذلك في النهاية التساؤل الآتي:

أرأيت العلماء المهاجرين في الوقت الحاضر من شتى الأوطان والديانات إلى أوروبا وأمريكا للعمل فيها للاستفادة من الفرص المتاحة في الجامعات والمعاهد العلمية؟ ويعملون وفقًا للمناهج المرسومة والخطط الموضوعة هناك، أي أنهم يصبون إنتاجهم العلمي في بوتقة الحضارة الغربية التي يعيشون في ظلها. وهذه كتلك.

ومما يضع اللمسات النهائية لهذه القضية ويدعم حجة (الإسلامية) لا (العربية) أن حجر الزاوية في ظهور المنهج التجريبي كان إسلاميًا بدأ على أيدي الأصوليين فظهر علم أصول الفقه كشجرة باسقة بعناية الإمام الشافعي.

ولا ينكر أحد ولا يمكن أن ينكر، أن علم أصول الفقه إسلامي بحت، وقد وضع علماؤه أسس المنهج التجريبي في مباحثهم عن القياس الأصولي والعلة وتنقيح المناط والسبر والتقسيم، وكان له بالغ الأثر في مناهج العلوم حيث تأسس على المشاهدة والتجربة.

كما لا يخفى أن ازدهار علم الفلك على أيدي علماء المسلمين كان صدى للعقيدة الإسلامية حيث أنارت عقيدة التوحيد ظلمات الجهل اليوناني وأزالت صور شركهم وعبوديتهم للأفلاك والنجوم (فإن الفلك عند اليونان ظل ينوء بعدد كبير من الخرافات: كانوا يعتقدون أن للنجوم نفوسًا هي التي تحركها، وكانوا يرون أن هذه النجوم تعرف الغيب وتؤثر في حياة البشر على أرضنا وأنَّها مساكن للآلهة الخ. وأول ما فعله الإسلام في الفلك أن جرده من تلك الخرافات.. ثم جعل الإسلام من الفلك علمًا)(٢).

---

(١) ينظر كتاب قدري طوقان (تاريخ العلوم عند العرب).

(٢) د. عمر فروخ: أثر العقل العربي في تطور العلوم ص٢٣ مجلة (الباحث) العدد الخامس والسادس =

ويجب أيضًا أن نذكر أحد العلوم التي نبغ فيها المسلمون كانعكاس لعقيدة الإسلام -ونعني به الطب والجراحة حيث نرى كيف برع الأطباء المسلمون في الجراحة الطبية حيث لا خطر على عقيدهم من ممارسة هذا الفن الذي حرمته الكنيسة بأوروبا حينذاك؛ لأنه يؤدي إلى تغيير خلقة الله تعالى.

علم الطبيعة:

إن علم الطبيعة من العلوم التي اعتنى بها الأقدمون، فقد كان معروفا عند علماء اليونان بمبادئه الأولية، ولهم فيه مؤلفات عديدة ترجمها المسلمون، ولم يكتفوا بنقلها بل توسعوا فيها وأضافوا إليها إضافات هامة تعتبر أساسًا لبعض المباحث الطبيعية، وهم الذين وضعوا أساس البحث العلمي الحديث، وقد قويت عندهم الملاحظة وحب الاستطلاع، ورغبوا في التجربة والاختبار، فأنشئوا (المعمل) ليحققوا نظرياهم وليستوثقوا من صحتها.

وفي مقدمة علماء الطبيعة المسلمين يقف ابن الهيثم وهو من أئمة علماء الضوء، وقد عرفته أوروبا باسم (الهازن) وهو تحريف لكلمة الحسن.

ويرى الأستاذ مصطفى نظيف أنه أخذ بالاستقراء قبل (بيكون)، ويضعه في المقدمة بين علماء الطبيعة النظرية بسبب جهوده في الميادين التالية.

١- وضع في ظواهر الضوء نظريات في الإبصار وقوس قزح وانعكاس الضوء وانكساره.

٢- أجرى تجارب في كيفية امتداد الأضواء الذاتية كضوء الشمس وضوء النهار، والأضواء العرضية التي تشرق من سطوح الأجسام الكثيفة التي تستضيء بضوء الأجسام المضيئة بذاها.

٣- أبطل علم المناظر الذي وضعه اليونان وأنشأ علم الضوء بالمعنى الحديث.

ويذهب الأستاذ مصطفى نظيف إلى أن أثر ابن الهيثم في علم الضوء لا يقل عن أثر نيوتن في علم الميكانيكا[1]. كذلك أثبت الأستاذ مصطفى نظيف أن ابن الهيثم توافرت فيه (مميزات التفكير العلمي)، وهي تدل على مدى نضج الفكر وعمق النظر في عصر ابن

=

سنة ١٩٧٩-مجلة فكرية تصدر في باريس.

(١) مصطفى نظيف- الحسن بن الهيثم.- بحوثه وكشوفه البصرية ج١ ص٣١ مطبعة نورى بمصر ١٣٦١هـ= ١٩٤٢م.

الهيثم على النحو الذي وردت في بحوثه في الضوء.

ويمكن القول أيضًا بأن الأستاذ مصطفى نظيف دلل-بدراسته عن المنهج العلمي لدى ابن الهيثم-على أنه وجد بين علماء المسلمين من سار في بحوثه على الطريقة العلمية كما وجد بين علمائهم من سبق (بيكون) في إنشائها بل ومن زاد على طريقته التي لا تتوافر فيها جميع العناصر اللازمة في البحوث العلمية.

ويسهل الوقوف على معالم عصرية المنهج الذي اتبعه ابن الهيثم إذا اصطلحنا على معرفة العناصر التي تكون البحث العلمي الحديث وهى الاستقراء والقياس والمشاهدة والتجربة والتمثيل[١].

وبمطابقة طريقة ابن الهيثم مع المنهج الذي يتبعه العلماء المعاصرون نراه لا يختلف عنها بل نسج على منوالها: ففي كتاب (المناظر)-عند البحث في كيفية الإبصار واختلاف العلماء فيه يقول: "ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير وظاهر ولا يشتبه من كيفية الإحساس. ثم نرتقي في البحث والمقاييس على

---

(١) التمثيل: أي نقل حكم التجربة من ظاهرة إلى ظاهرة أخرى، وخاصة في انعكاس الضوء فهو لم يقنع بإثبات قانون الانعكاس واستنباط ما يترتب عليه بل حرص على تفسير ظاهرة الانعكاس بالتمثيل بالمانعة، أي حركة رد الفعل من جسم مانع حين يتلقى صدمة من جسم آخر فقاس انعكاس الضوء على الارتداد مثل ارتداد الجسم المتحرك إذا صدم جسمًا صلبًا يمنعه الاستمرار في حركته.

- (مصطفى نظيف: الحسن بن الهيثم -بحوثه وكشوفه البصرية ج١ ص٣١)١٣٦١هـ/١٩٤٢م مطبعة نوري بمصر.

وكان الأستاذ مصطفى نظيف أستاذ الطبيعة بكلية الهندسة جامعة فؤاد الأول (القاهرة).

ويزيدنا الأستاذ مصطفى نظيف إيضاحًا بقوله:

وما أشبه موقف ابن الهيثم في هذا بموقف بعض أساطين علم الطبيعة في أواخر القرن التاسع عشر، ولا سيما الإنجليز منهم، الذين رأوا أن يمثلوا للأمور الطبيعية بمثل ميكانيكية، جعلوها صورًا تبيّن بالمحسوسات المعاني الخفية التي تنطوي عليها تلك الأمور، أو التي تتضمنها البحوث النظرية أو المعادلات الرياضية التي تتعلق بها. وهم يتميزون في تاريخ تطور علم الطبيعة بمذهبهم هذا، ليس أليق من أن نسميهم (أصحاب المثل الميكانيكية)، وليس من الخطأ أن نجعل ابن الهيثم من ثلتهم، فهو قد رأى مثل رأيهم ونهج منهجهم (ص٥٠). أحمد مرسي: الحسن بن الهيثم: رائد علم الضوء في مستهل القرن الحادي عشر للميلاد ص٢٣٨ مجلة الدارة بالرياض شوال ١٣٩٦هـ أكتوبر سنة ١٩٧٦م.

التدرج والتدريب مع انتقاء المقدمات والتحفظ من الغلط في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى، ونتحرى في سائر ما نجيزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء".

ويعلق الأستاذ مصطفى نظيف على هذا المنهج بقوله: (في هذا القول الموجز جمع ابن الهيثم بين الاستقراء والقياس وقدم فيه الاستقراء على القياس وحدد فيه الشرط الأساسي في البحوث العلمية الصحيحة وهو أن يكون الغرض طلب الحقيقة، دون أن يكون لرأي سابق أو نـــزعة من عاطفة أيا كانت دخل في الأمر، ثم إقرار تلك الحقيقة على ما هي عليه حتى إذا وجدت على غير ما كنا نتوقع، أو جاءت على غير ما كنا نبغي ونأمل[١].

وابن الهيثم في طريقته العلمية التي اتبعها في بحوثه وكشوفه الضوئية قد سبق (بيكون) في طريقته الاستقرائية. وفوق ذلك سما عليه. وكان أوسع منه أفقًا وأعمق تفكيرًا. وهو وأن لم يعن كما عني (بيكون) بالتفلسف النظري وبتأليف المؤلفات التي يعرض فيها الآراء النظرية في طرق البحث ويلزم العلماء بها إلزاما، فحسبه أنه اتبع الطريقة الصحيحة في بحوثه وجرى عليها عملا وفعلا. وأن الأمر جاء منه على بينة وروية، وإمعان فكر وحسن تقدير.

ويذهب الأستاذ مصطفى نظيف إلى أكثر من هذا فيقول: "... بل وإن ابن الهيثم قد عمق تفكيره إلى ما هو أبعد غورًا مما يظن أول وهلة، فأدرك ما قال به من بعده (ماك) و(كارل بيرسون)، وغيرهما من فلاسفة العلم المحدثين في القرن العشرين. أدرك الوضع الصحيح للنظرية العلمية، وأدرك وظيفتها الحقة بالمعنى الحديث. ويمكن القول إنه من نصوص أقوال ابن الهيثم، أن تفكيره اتجه إلى الوجهة التي يتجه إليها التفكير العلمي الحديث"... وأنه ليس من المغالاة أيضًا القول أنه قد أدرك عن بينة الطريقة الحديثة في البحث العلمي، وأدرك الأوضاع الصحيحة لما نسميه الحقائق العلمية...[٢].

---

(١) نفس المصدر ص٣٣.

وقبل إيراد النص يذكر أن قراءة المنهج عند ابن الهيثم (وكأننا ننقل من كتاب في فلسفة العلم الحديث) وقد عالج المؤلف كل ذلك تحت عنوان (طريقة ابن الهيثم في البحث ووضعها من الطريقة العلمية الحديثة) من ص٢٩ إلى ص٣٧.

(٢) مصطفى نظيف: الحسن بن الهيثم جـ ١ ص٣٧.

وفعلا سلك ابن الهيثم في بحوثه الطريقة الحديثة في البحث. فقد وصل بسلوكه إلى الحقيقة التي ينشدها بالمعنى الذي رآه. وهذا يتجلى بأجلى بيان وأبلغ صورة في الكتاب النفيس " الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه البصرية" تأليف الأستاذ مصطفى نظيف.

وينبغي أن نشير إشارة عابرة إلى موضوعات كتاب (المناظر) فلقد استدل ابن الهيثم في جميع بحوثه في الضوء على القواعد والقوانين الأساسية بتجارب واستعان بإجراء التجارب بالمعنى الذي نعنيه الآن وذهب إلى أبعد من ذلك، فقد أدرك قيمة التجربة في البحوث العلمية "فهو لا يعتمد على التجربة في إثبات القواعد أو القوانين الأساسية فحسب، بل يعتمد عليها أيضًا في إثبات النتائج التي تستنبط بالقياس بعد ذلك من تلك القواعد والقوانين".

ومن مميزات ابن الهيثم أنه كان يشرح الجهاز ويبين وظيفة أجزائه المختلفة، واستعمل أجهزة مبتكرة لشرح الانعكاس والانعطاف، وتدل تجاربه وحساباته أنه استطاع أن يجمع بين مقدرته الرياضية وكفايته العلمية الممتازة"... يدل عليها صنع الأجهزة واستعمالها في الأغراض المختلفة...".

وكذلك يمتاز كتاب (المناظر) بعناية "ابن الهيثم" بالقياس. فهو بعد أن يثبت المبادئ الأولية بالتجربة يتخذ تلك المبادئ قضايا يستنبط منها بالقياس النتائج التي تفضي إليها، ويشرح على هذا النمط كثيرًا من الظواهر الهامة في الضوء.

ويتبين من بحوث الكتاب أيضًا أن "ابن الهيثم" أدرك قيمة التمثيل في البحوث العلمية -كما بينا آنفا- ولِهذا استعان به في بعض المواضع، وكان فيها موفقًا وفي بعضها كان مبتكرا وملهما. والذي نستخلصه من مآثر "ابن الهيثم" ونتاجه الفكري، أنه سلك في البحث سبيلاً تتوافر فيه خصائص البحث العلمي. وقد خرج الأستاذ "مصطفى نظيف" من دراسته بحوث "ابن الهيثم" في الضوء بالقول الآتي "... ليكن ابن الهيثم قد استفاد بمعلومات من تقدموه وبحوث من نقدوه فقد استفاد حتمًا طوعًا أو كرهًا، ولكنه أعاد البحث عن كل هذه الأمور من جديد، ونظر فيها جميعًا نظرًا جديدًا لم يسبقه إليه أحد من قبله. واتجه في هذا النظر وجهة جديدة لم يولها أحد من المتقدمين. وأصلح الأخطاء، وأتم النقص، وابتكر المستحدث من المباحث، وأضاف الجديد من الكشوف، وسبق في غير قليل من ذلك الأجيال والعصور، واستوفى البحث إجمالاً وتفصيلاً، وسلك في البحث سبيلاً تتوافر فيه خصائص البحث العلمي مع ما في هذه الطرق من قصور وما فيها من

ميزات. واستطاع أن يؤلف من كل ذلك وحدة مترابطة الأجزاء على قدر ما كان يمكن أن ترتبط به أجزاؤها في عصره. إن وجدنا فيها عيبًا أو نقصا فتلك سنة الله في المباحث العلمية. وهو فيها لم يبدع ولم يبتكر فحسب، بل هو أيضًا أقام بِها الأسس التي انبنى عليها صرح علم الضوء من بعده...".

من الخطأ إذن الاعتقاد بأن البحث العلمي على الطريقة العلمية الحديثة لم يبدأ في تاريخ تطور الفكر الإنساني إلا بعد عصر النهضة في أوروبا، وأن ينسب الفضل إلى (فرنسيس بيكون)، بينما التحقيق النــزيه الذي أداه الأستاذ مصطفى نظيف يبرهن على أن طريقة بيكون لا تتوافر فيها جميع العناصر اللازمة في البحوث العلمية لأنه اقتصر في البحث العلمي على المشاهدة والتجربة وجمع المشاهدات وهي طريقة ضيقة محدودة تجعل من الباحث آلة تشاهد وتجمع وتبوب.

وبالمقارنة مع منهج ابن الهيثم يتضح أنه أخذ في بحوثه بالاستقراء وأخذ بالقياس، وعني في بعضها بالتمثيل، وأخذ بهذه العناصر على المنوال المتبع في البحوث الحديثة، وجعلها في منازلها النسبية التي تراعي في الوقت الحاضر. وهو في ذلك -كما يقرر باحثنا- لم يسبق بيكون إلى طريقته الاستقرائية فحسب، بل سما عليه سموًا وكان أوسع منه أفقا وأعمق منه تفكيرًا[(١)].

وترجح الدراسات التي أجريت أخيرًا أن "روجر بيكون وكبلر" قد أخذا بمبدأ الاستقراء والاعتماد على المشاهدة والتجربة من الحسن ابن الهيثم.

يقول الأستاذ بويج الأسباني في كتابه (هل اطلع روجر بيكون على الكتب العربية؟).

وكان ابن الهيثم يستخدم الآلات والأجهزة أيضًا ويصفها ويشرح طريقة استعمالها، بل يصف أجزاءها وصفا دقيقا محددا فيه مقادير الأحوال والزوايا وكيفية إعدادها وصنعها وتدريبها، وبذلك المنهج الاستقرائي التجريبــي رسم الطريق لمن جاء بعده من علماء الغرب أمثال كبلر ١٦٣٠م وجاليليو ١٦٤٢م وإسحاق نيوتن ١٧٢٧م[(٢)].

---

(١) نفس المصدر ص٣١.

(٢) أحمد موسى: الحسن بن الهيثم-رائد علم الضوء في مستهل القرن الحادي عشر للميلاد ص٢٣٨ مجلة الدارة- الرياض- شوال ١٣٩٦- أكتوبر سنة ١٩٧٦م.

ويطول بنا الحديث إذا استقصينا جهود العلماء المسلمين في فروع العلم المختلفة ولذلك فسنقتصر على لمحات منها:

خذ مثلاً (الميكانيكا) أو علم الحيل[١]. فبعد ترجمة كتب اليونان أمثال: كتاب (الفيزيكس) لأرسطو وكتاب الحيل الروحانية، وكتاب رفع الأثقال وغيرها، درس علماء المسلمين هذه الكتب وفهموا محتوياتها ثم أدخلوا تغييرات عليها متوسعين في مباحثها وزادوا عليها زيادات هامة تعتبر أساسًا لبحوث الطبيعة المتنوعة.

وكان أشهر من كتب في (الحيل) محمد وأحمد وحسين أبناء موسى بن شاكر، ولهم كتاب يحتوي على مائة تركيب ميكانيكي.

ولعلماء المسلمين كتب في علم مراكز الأثقال وهو علم (يتعرف منه كيفية استخراج ثقل الجسم المحمول).

ولهم أيضا فضل كبير في (علم السوائل) وما يتصل به من ظواهر تتعلق بضغط السوائل وتوازنها، حيث شرحوا صعود مياه الفوارات والعيون إلى أعلى، كما شرحوا تجمع مياه الآبار بالرشح من الجوانب حيث يكون مأخذها من المياه القريبة إليها، وتكون سطوح ما يجتمع منها موازية لتلك المياه، وبينوا كيف تفور العيون وكيف يُمكن أن تصعد مياهها إلى القلاع ورءوس المنارات، وشرحوا كل هذا بوضوح تام ودقة متناهية.

وللخازن كتاب (ميزان الحكمة) كتبه سنة ١١٣٧م وفيه وصف دقيق مفصل للموازين التي كان يستعملها علماء المسلمين في تجاربهم، وفيهم أيضًا وصف لميزان استخدم في وزن الأجسام بالهواء والماء.

وتضمن هذا الكتاب بحثًا في الجاذبية مبينًا أن هناك علاقة بين سرعة الجسم والبعد الذي يقطعه والزمن الذي يستغرقه، وقال الخازن في كتابه بأن قوى التثاقل تتجه دائمًا إلى مركز الأرض.

وتابع الخازن علماء آخرون مثل ثابت بن قرة وموسى بن شاكر وغيرهما حيث قالوا بالجاذبية وعرفوا شيئا عنها[٢].

ومن أشهرهم محمد بن عمر الرازي حيث قال: (إننا إذا رمينا المدرة إلى فوق فإنَّها

(١) قدري طوقان: تاريخ العلوم عند العرب ص١٨٨.

(٢) قدري طوقان: تاريخ العلم ص٣٥٠ وما بعدها.

ترجع إلى أسفل، فعلمنا أن فيها قوة تقتضي الحصول إلى السفل حتى إنه لما رميناها إلى فوق أعادتها تلك القوة إلى أسفل)[١].

أليس في هذا تمهيد لفكرة الجاذبية؟

يرى الأستاذ العقاد أن البيروني كان له الفضل في ذلك، حيث اعترض على رأي الإغريق وفحواه أن الأجسام الثقيلة مجذوبة إلى معدنها من مركز الأرض وأن الأجسام الروحانية مجذوبة إلى أصلها في السماء، وقد مهد بآرائه سبيل نيوتن إلى كشف قانون الجاذبية وتعليل الثقل على الأساس العلمي الحديث[٢].

ويتضمن كتاب (ميزان الحكمة) أيضًا بحثًا في الضغط الجوي، وكان بذلك أسبق من (تورشيللي)، ويحتوي كذلك على المبدأ القائل بأن الهواء كالماء يحدث ضغطًا من (أسفل إلى أعلى) على أي جسم مغمور فيه، ومن هذا استنتج أن وزن الجسم في الهواء ينقص عن وزنه الحقيقي، واستفاد الأوروبيون بعده من اكتشافاته وبنوا عليها بعض الاختراعات كالبارومتر ومفرغات الهواء. أما الخطوات التي خطاها أطباء المسلمين في علم الطب ومناهجهم فيه فيحتاج إلى مبحث خاص:

علم الطب:

لا يُعد من قبيل المبالغة القول بأن أهمية علم الطب في التراث الذي خلفه الإسلام لا تضارعها أهمية أي فرع آخر من العلوم[٣]. فقد تربع الأطباء المسلمون على عرش الطب طوال القرون التي كانت أوروبا فيها في عصورها الوسطى المظلمة وكانوا أساتذة أوروبا أكثر من ستة قرون، حيث طوروا علوم الطب بإضافاتهم الرائعة[٤].

ويعد أبو بكر محمد الرازي (٨٤٤-٩٢٦م) أول الأطباء المسلمين الكبار، وقد اعتبره جميع المؤرخين واحدًا من أعظم الأطباء في جميع العصور، ومن أعظم مشخصي

---

(١) نفس المصدر ص١٩٥.

(٢) عباس محمود العقاد: أثر العرب في الحضارة الأوروبية (ص٤٤) ط. دار المعارف سنة ١٩٦٣.

(٣) شاخت وبوزورث: تراث الإسلام- القسم الثالث ص١٢١.

سلسلة كتب ثقافية شهرية- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت- ذو الحجة سنة ١٣٩٨، المحرم سنة ١٣٩٩هـ- ديسمبر سنة ١٩٧٨.

(٤) جلال مظهر: علوم المسلمين أساس التقدم العلمي الحديث ص٣١ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠.

الأمراض المبتدعين، حيث اعتبرت مقالته عن (الجدري والحصبة) أول عمل محكم في الأمراض المعدية معبرة عن قدرة فذة في الملاحظة والتحليل التمريضي، واشتهرت هذه المقالة في أوروبا حيث طبعت أربعين طبعة باللغة الإنجليزية وذاع خبرها منذ سنة ١٤٨٩ حتى سنة ١٨٨٦م.

ويعتبره الدكتور سارتون أول الأطباء الكيماويين إلى جانب ابتكاراته في جراحة العيون والولادة وأمراض النساء. كذلك كان أول من صنف مقالات في أمراض الأطفال[(١)].

وقد أورد الأستاذ العقاد تفسير الثقات من السلف القائل بأن لفظ (الحكمة) الوارد في الآية القرآنية بسورة لقمان تشمل التطبيب أيضًا في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ**﴾ [لقمان: ١٢]. فمن الحكمة عندهم التطبيب أو هي الطب قبل سائر ضروب الحكمة، فجعل الإسلام هذه الصناعة نعمة يشكرها من أسبغها الله عليه. ويرجع الاهتمام بالطب كعلم تجريبي منذ مجيء الإسلام حيث قضى على الكهانة وفتح الباب للطب الطبيعي على مصراعيه لأنه أبطل المداواة بالسحر والشعوذة، ولم يحدث في مكان الكهان طبقة جديدة تتولى العلاج باسم الدين.

ومن الأدلة التي يستند إليها الأستاذ العقاد أيضًا أنه عندما مرض سعد بن أبي وقاص في حجة الوداع عاده النبي ﷺ وقال له: «**إني أرجو أن يشفيك الله تعالى حتى يضر بك قوم وينتفع بك آخرون**»، ثم قال للحارث بن كلدة: «**عالج سعدًا مما به**» والحارث على غير دين الإسلام[(٢)].

أما تعليل كثرة اشتغال المسيحيين بالطب في ظل الدولة الإسلامية ونبوغ الأطباء بين نصارى المشرق، فيرجعه إلى تحريم الكنيسة الغربية آنذاك؛ لأن المرض عقاب من الله تعالى لا ينبغي للإنسان أن يصرفه عمن استحقه، وظل الطب محجورًا عليه إلى ما بعد انقضاء العهد المسمى بعهد الإيمان، عند استهلال القرن الثاني عشر للميلاد، وهو إبان الحضارة الأندلسية[(٣)].

---

(١) نفس المصدر (٣٢).

(٢) عباس محمود العقاد: أثر العرب في الحضارة الأوروبية ص٣٦ كذلك أورد نفس الرأي أبو الفتوح التوانسي بكتابه (من أعلام الطب العربي) ص٣٨.

(٣) العقاد نفسه ص٣٧. وانظر التوانسي بنفس المصدر ص٤٣. ولعل هذا السبب أيضًا يدعونا إلى تأكيد انتماء التقدم العلمي لجهود العلماء المسلمين -وليس العرب.

وقبل الانتهاء من هذه العجالة لا ينبغي أن ننسى أدوار مشاهير الأطباء المسلمين الذي يدين لهم علم الطب بالفضل بما لهم من مآثر فتحوا بِها آفاقا جديدة لم تكن معروفة في عصور أوروبا المظلمة. منهم ابن النفيس (٦٩٦هـ) المكتشف الحقيقي للحركة الدموية الصغرى ونسبت خطأ إلى هارفي الإنجليزي.

كان نابغة عصره في الطب، حفظ كتب الطب النفيسة المعروفة حينذاك عن ظهر قلب، كما ألف موسوعة في الطب، كان يعتزم إصدارها في ثلاثمائة جزء إلا أنه مات بعد أن كتب منها نحو ثمانين. كذلك مارس التشريح ولكنه حاد عن مباشرته بوازع من الشريعة، والظاهر أن تدينه كان عميقًا حيث وصف له في مرض موته النبيذ فرفض تناوله قائلا: (لا أريد أن ألقى الله وفي جسمي خمر)[١].

ونبغ كثير من الأطباء المسلمين غير الرازي حيث أسهموا في خدمة العلوم الطبية فأسدوا خدمات جليلة للإنسان:

فقد اشتهر من الأطباء أيضا علي بن العباس (٩٩٤م) وقد كتب كتابًا رائعًا في الطب عنوانه "الكتاب الملكي" تضمن فصولا عن علم الأغذية الصحيحة وعلم العقاقير الطبية، ومن مبتكراته إشارته إلى وجود الحركة الدموية الشعرية، وبرهانه على أن الطفل في الولادة لا يخرج من تلقاء نفسه بل بفضل تقلصات عضلية في الرحم.

وفي أمراض العيون نبغ كل من علي البغدادي وعمار الموصلي حيث تركا مؤلفات تشرح أعضاء العين وما يعتريها من أمراض وطرق علاجها.

وقد ترجمت مؤلفات أولئك الأطباء إلى اللاتينية وانتشرت في أوروبا (وصارت بجامعاتها أحسن كتب يعتمد عليها الأساتذة والطلاب حتى منتصف القرن الثامن عشر)[٢].

وإذا أردنا تصوير درجة التقدم في علوم الطب ومدى الاهتمام بين المسلمين، فإنه

---

(١) د. عبد الحليم منتصر: تاريخ العلم (ص١٧٧-١٨٠). ويذكر أن المعتقد أن الأطباء الأجانب أمثال: سرفنتوس وكولومبوس وهارفي ممن وصفوا الدورة الدموية قد اطلعوا على نظرية ابن النفيس وأنهم قرءوا مؤلفاته مترجمة إلى اللاتينية.

(٢) م.م. شارف: الفكر الإسلامي، منابعه وآثاره (ص٨٢). ويذكر المؤلف ضمن جهود علماء المسلمين في الطب رسالة هامة كتبها ابن الهيثم (٣٥٤هـ-٩٦٥م) في أمراض العيون. مع أنه لم يكن من المتخصصين في الطب إلا إن رسالته لا تزال موجودة حتى الآن، وقد كانت أساس التفكير الغربي في هذه الدراسات.

يسهل ذلك إذا أحصينا عدد الأطباء الذين كانوا يجتازون الامتحانات في الطب، فضلا عن تنوع الخدمات الطبية ورقي الخدمات التي تقدم للمرضى في المستشفيات مع تنوعها تبعا لأنواع المرض.

من ذلك مثلا أنه في عهد المقتدر بالله دعي إلى الامتحان في بغداد نحو تسعمائة طبيب وهم غير الأساتذة الثقات الذين تجاوزا مرتبة الامتحان.

ولا شك أن هذا يدل على أن العناية (بالطب والصحة لم تشهدها قط حاضرة من حواضر التاريخ القديم)[١].

كذلك تكاثرت المستشفيات في أنحاء الدولة الإسلامية بعد القرن الثالث للهجرة، واتبعوا طريقة عملية للتحقيق من جودة الهواء وصلاح الموقع لبنائها تغني عن الأساليب العلمية التي اتبعت في العصر الحاضر بعد كشف الجراثيم والإحاطة بوسائل التحليل، حيث تتفق معها في أصلها التجريبـــي.

(فكانوا يعلقون اللحوم في مواضع مختلفة من المدينة في وقت واحد، فإن أسرع إليه العفن اجتنبوا مكانه واختاروا المكان الذي تتأخر فيه عوارض الفساد)[٢].

ومثل هذا الابتكار يقع في صميم المنهج التجريبـــي وينبغي النظر إليه لا من زاوية عصرنا -ولكن من زاوية النظريات السائدة حينذاك، ولا شك أن هذا العمل يعد رائدًا في حقل الاكتشافات العلمية.

والحديث عن المستشفيات والمعاهد الطبية حديث طويل لو حاولنا استقصاءه لتحول بنا الهدف، ولكن في سبيل تثبيت الفكرة التي نسوقها من خلال فصول هذا الكتاب سنجتزئ بعض نواحيها باختصار، ومصدرنا كتاب الدكتور مصطفى السباعي بعنوان (من روائع حضارتنا)، حيث يقف القارئ على الجوانب العلمية التطبيقية في مجال الطب والصحة.

يذكر رحمه الله تعالى أن أول مستشفى في العالم الإسلامي أنشئت في عهد الوليد

---

(١) العقاد نفسه، ص٣٧. ويذكر الشيخ الدكتور مصطفى السباعي أن عدد الأطباء الذين امتحنوا في بغداد وحدها عام (٣١٩هـــ-٩٣١م) في أيام المقتدر بلغ ثمانمائة طبيب ونيفًا وستين طبيبًا، عدا عمن لم يمتحنوا من مشاهير الأطباء، وعدا عن أطباء الخليفة والوزراء والأمراء. كتاب: من روائع حضارتنا (ص١٤٢).

(٢) العقاد: نفسه: ص٤٠.

ابن عبد الملك، وهو خاص بالمجذومين وجعل فيه الأطباء وأجرى لهم الأرزاق.

وكانت المستشفيات على نوعين: نوع متنقل ونوع ثابت.

أما المتنقل فأول ما عرف في الإسلام في حياة النبي ﷺ، في غزوة الخندق؛ إذ ضرب خيمة للجرحى، فلما أصيب سعد بن معاذ قال عليه الصلاة والسلام: «**اجعلوه في خيمة رفيدة حتى أعوده من قريب**».

ثم توسع فيه الخلفاء والملوك من بعد، حتى أصبح المستشفى المتنقل مجهزًا بجميع ما يحتاجه المرضى. وأما المستشفيات الثابتة فقد كانت تفيض بها المدن والعواصم و لم تخل بلدة صغيرة في العالم الإسلامي يومئذ من مستشفى فأكثر، حتى أن قرطبة وحدها كان فيها خمسون مستشفى[1].

والقارئ عن أنواع المستشفيات يذهل من تنوعها وانتشارها حسب الفئات الاجتماعية وفروع التخصصات بها، حتى لا تكاد تفترق على التخصصات التي نعرفها في العصر الحاضر. وهذا موضوع يحتاج إلى عناية خاصة حيث يكشف عن نتائج اتباع المنهج التجريـــي.

فقد عرف المسلمون مستشفيات للجيش، وللمساجين، ومحطات للإسعاف بالقرب من الجوامع والأماكن العامة، والمستشفيات العامة للجمهور ومقسمة إلى قسمين: قسم للذكور وآخر الإناث، فضلاً عن الأقسام المتخصصة بكل مستشفى حسب أنواع الأمراض الباطنية ومنها للعيون ومنها للجراحة ومنها للكسور والتجبير ومنها للأمراض العقلية.

كذلك خصص لكل قسم رئيس عام للأطباء وكان الأطباء يشتغلون بالنوبة وفي كل مستشفى عدد من الرجال والنساء الممرضين والمساعدين، وفي كل مستشفى صيدلية كانت تسمى (خزانة الشراب).

والذي يعنينا بصفة خاصة، الاهتمام بالتجارب والفحوص الطبية بعد تفقد المرضى إلى جانب العناية بالآلات والاستناد إلى الكتب الطبية وكأننا أمام مستشفى على أحدث طراز في إدارتها وطرق التعليم وإجازة الأطباء بعد امتحانهم.

---

(١) د. الشيخ مصطفى السباعي: من روائع حضاراتنا ص١٣٩/١٤٠ المكتب الإسلامي-دمشق-بيروت ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

يقول الدكتور مصطفى السباعي:

(وكانت المستشفيات معاهد طبية أيضًا، ففي كل مستشفى إيوان كبير (أي قاعة كبيرة) للمحاضرات، يجلس فيه كبير الأطباء ومعه الأطباء والطلاب وبجانبهم الآلات والكتب، فيقعد التلاميذ بين يدي معلمهم بعد أن يتفقدوا لمرضى وينتهوا من علاجهم، ثم تجرى المباحث الطبية والمناقشات بين الأستاذ وتلاميذه، والقراءة في الكتب الطبية، وكثيرًا ما كان الأستاذ يصطحب معه تلاميذه داخل المستشفى ليقوم بإجراء الدروس العلمية لطلابه على المرضى بحضورهم، كما تقع اليوم في المستشفيات الملحقة بكليات الطب)[(١)].

وقد تفرد الأطباء المسلمون بمذهب جديد في التطبيب، يقوم على أساس الملاحظة والتجربة، وتتبع حال المريض وقياس حاله بحال غيره من المرضى مخالفين بذلك آراء كثيرة لجالينوس وأبو قراط قبلهم.

وبلغ الأطباء درجة متقدمة أيضًا في الفحص الطبي يصل في رقيه إلى ما يتبع في العصر الحديث، حيث كان الطبيب العربي يعنى بفحص البول ويقيس النبض، ويسأل المريض عما يشكو منه وعن طريقة معيشته وعاداته والأمراض التي أصيب بِها قبل، وعن حالته الصحية ومناخ بلاده، وغير ذلك من الأسئلة التي تساعد الطبيب على تشخيص المرض[(٢)] ولا نظن أن منهج الأطباء المعاصرين يختلف في جوهره عن هذا المنهج.

ويستخلص جوستاف لوبون من أبحاثه في هذا المجال أن علم الجراحة مدين للعرب

(١) من روائع حضارتنا ص١٤٢. وينظر في هذا الكتاب تفاصيل أخرى تفرد بِها صاحبه من (ص١٤٣ إلى ص ١٥١). مع إجرائه لمقارنة بين المستشفيات في المدن الإسلامية ومستشفى (أوتيل ديو) أكبر مستشفيات أوروبا في عصرها حيث يستدل بِها على مبلغ الانحطاط العلمي بِها حينذاك والجهل الفاضح بقواعد الصحة العامة وأصول المستشفيات (ص١٥٢).

(٢) أبو الفتوح التوانسي: من أعلام الطب العربي ص٤٧ الدار القومية للطباعة والنشر-١٤/١٢/١٩٦٦، تصدير بقلم د. جمال الدين الرمادي.

ويرى المؤلف أن الأطباء العرب عرفوا ما يسمى الترقيع الطبي-أي نقل الأعضاء السليمة من أجسام ماتت حديثًا، لكي تحل محل أعضاء من نوعها قد تلفت في جسم لا يزال حيًا، ويستند في هذا الرأي إلى ما رواه الدميري (نسبة إلى دميرة-قرية بمصر-وتوفي بالقاهرة سنة ٨٠٨هـ) في كتابه (حياة الحيوان) أن العرب كانوا يعالجون مرضى الصدر برئة الثعلب، لأنهم وجدوا بالتجربة أن رئة الثعلب من أقوى الرئات، فالثعلب إذا جرى لا يلهث أبدًا، وهذا دليل على قوة رئته.

بكثير من مبتكراته الأساسية، وظلت كتبهم فيه مرجعًا للدراسة في كليات الطب إلى وقت قريب جدًّا.

ويذكر كثيراً من العمليات الجراحية التي برعوا فيها (فكانوا يعرفون في القرن الحادي عشر من الميلاد معالجة غشاوة العين بخفض العدسة أو إخراجها، وكانوا يعرفون عملية تفتيت الحصاة التي وصفها أبو القاسم بوضوح، وكانوا يعرفون صب الماء البارد لقطع النـــزف، وكانوا يعرفون الكاويات والفتائل الخ.. وكانوا يعرفون المرقد (أي المخدر الذي ظن أنه من مبتكرات العصر الحاضر، وذلك باستعمال الزؤان لتنويم المريض قبل العمليات المؤلمة "حتى يفقد وعيه وحواسه"[(١)].

وكذلك برع الأطباء في ظل فهمهم لروح الإسلام برعوا في فنون الجراحة الطبية ونجحوا فيها نجاحًا منقطع النظير، من حيث التخدير أثناء العملية الجراحية واستخدام الخيوط المصنوعة من أمعاء الحيوان، وأدركوا بذلك أن دينهم يأمر بالمحافظة على النفس فاستخدموا الجراحة؛ لأنه ثبت بالتجربة أنّها في بعض الحالات أجد وسيلة في حسم الداء، في الوقت الذي كان الأوروبيون ينظرون إلى الطب الجراحي كوسيلة حقيرة لا ينبغي أن يمارسه الأطباء المحترمون وبناء على تحريم الكنيسة التي كانت ترى حينذاك أن مزاولة الجراحة يؤدي إلى تغيير لما خلقه الله تعالى[(٢)].

علم الفلك:

كان للمسلمين اهتمام خاص بِهذا العلم لاتصاله بمعرفة مواقيت الصلاة والصيام

---

(١) جوستاف لوبون : حضارة العرب ص ٤٩٤ ترجمة عادل زعيتر – ط. الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م.

(٢) التوانسي: من أعلام الطب العربي (ص٥١).
وينقل لنا المؤلف ما رواه الجاحظ عن حادث صبي عضه كلب في الكتّاب فخرق اللحم الذي دون العظم إلى شطر خده فرمى به ملقيا على وجهه وجانب شدقه وخرج منه الدم حيث ظن الجاحظ أن الصبي لن يعيش.
ثم يحكى أنه بعد أن خيط هذا الموضع في وجه الصبي رآه الجاحظ بعد الحادث بشهر، وقد عاد إلى الكتاب وليس في وجهه من الشطر إلا موضع الخيط.ومن هذه التجربة المسجلة يتضح أن الطب الجراحي حينذاك قد بلغ من الدقة والمهارة والحذق درجة عالية.
نفسه (ص٥١–٥٢).

والحج. وكان نيلينو موفقًا في فهمه للعلاقة بين بعض أحكام الشريعة الإسلامية في العبادات وبين بعض الظواهر الفلكية، إذ أن أوقات الصلوات الخمس تختلف من بلد إلى بلد ومن يوم إلى يوم، فيقتضي حسابها معرفة عرض البلد الجغرافي وحركة الشمس في فلك البروج وأحوال الشفق الأساسية. كذلك من شروط الصلاة الاتجاه إلى الكعبة فيستلزم ذلك معرفة سمت القبلة أي حل مسألة من مسائل علم الهيئة الكروي مبنية على حساب المثلثات. وبالإضافة إلى فرض الصوم لأن ابتداء صوم رمضان وانتهاءه يؤخذان من رؤية الهلال.

من هذا كله يتضح أنه بسبب ارتباط بعض أحكام الشريعة بالمسائل الفلكية اهتم علماء المسلمين بمعرفة أمور السماء وحركة الكواكب[(١)].

واعتمد العلماء أولا في مباحث هذا العلم على المصادر اليونانية -خاصة مؤلفات بطليموس- والهندية[(٢)].

ولكن سرعان ما تحرروا من القواعد المقررة لدى اليونان، فانتقدوا نظريات بطليموس بشدة، وأخذوا في الاستقصاء الطليق ففاز علم الفلك على أيديهم باكتشافات

---

(١) كرلو نلينو: علم الفلك-تاريخه عند العرب في القرون الوسطى (ص٢٢٩-٢٠٣) مكتبة المتنبي ببغداد-طبع بروما سنة ١٩١١م.

ومن المفيد أن ننقل هنا نصًّا يبين معرفة المؤلف للحكمة من اشتراط أكثر الفقهاء للرؤية. يقول نيلينو: "لا أجهل أن أكثر الفقهاء أجمعوا على عدم قبول الحساب مكان الرؤية اتباعًا لسنة النبي ﷺ والصحابة وخوفًا من أغلاط الحساب واختلافهم فأثبتوا أن يعين شهر الصوم بأمر طبيعي ظاهر تام يدرك بالإبصار، لا بالإجماع الخفي الذي لا يعرف إلا بحساب ينفرد به القليل من الناس مع كلفة وتعب وتعرض للخطأ.

وقد عرف المؤلف أيضًا رسالة ابن تيمية في هذه المسألة بعنوان (بيان الهدى من الضلال في أمر الهلال). (ص ٢٣٠)، نفس المصدر.

(٢) ويرى مونتجمري وات أن الفلكيين العرب اتبعوا بطليموس في اعتقاده بسكون الأرض التي تدور حولها ثمانية أفلاك، هي الشمس والقمر والكواكب الخمسة والنجوم الثابتة، وللتوفيق بين هذا النظام والظواهر المرصودة، أضحى متطلبًا وضع نظام من التداوير والحيل الرياضية الأخرى. وبمضي الوقت أدرك العرب أوجه ضعف نظام بطليموس فانتقدوه، وإن كانوا لم يخرجوا ببديل مرض له. ينظر كتابه (فضل الإسلام على الحضارة الغربية) ص٥١/٥٢.

ترجمة حسين أحمد أمين-دار الشرق ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

مهمة كانت نتيجة الرصد في مدرسة بغداد، حيث صحح الفلكيون هذه المدرسة -وأشهرهم حينذاك يحيى بن أبي منصور- أزياج اليونان وأصلحوا أغاليط بطليموس في كثير من النقاط.

ويرى سيديو أن مدرسة بغداد وصلت في أواخر القرن العاشر الميلادي إلى أقصى ما يمكن اكتسابه من المعارف من غير استعانة بنظارة أو مرقب.

ومن مشاهير هذه المدرسة البتاني الذي يضعه لالاند بين الفلكيين العشرين الذين أهم من أنجبهم العالم، ويقارن بينه وبين بطليموس فيرى أن البتاني عرض معارف عصره المكتسبة[١].

ومنهم أبناء المؤرخ موسى بن شاكر الثلاثة، محمد وحسن وأحمد. ويجب أن نذكر أيضًا أبا الوفا (٩٣٩-٩٩٨م) كان أعظم فلكيي مدرسة بغداد الذي سبق العالم الدانيماركي تيخوبراهة في اكتشاف الانحراف القمري الثالث الذي يعد تحقيقا أساسيًا في علم الفلك، سبقه بستة قرون[٢].

وبالرغم من التحولات السياسية الموالية في الداخل -بانفصال مصر عن بغداد سنة ٩٦٩م وإقامة محمود الغزنوي دولة جديدة عام ٩٧٧م ثم ظهور الانقسامات بين السلاجقة. أو في الخارج حيث أخذت الحروب الصليبية تهدد الخلافة الإسلامية نحو سنة ١٢٥٨م فهدم خلافة بغداد بالرغم من كل هذا فإن الحروب والفتن ثقلت وطأتها على الحياة الذهبية في المجمع الإسلامي، وعاقت سير الحضارة، ولكنها لم توقفها عن السير فلم تحل الحروب الصليبية ولا الغارات المغولية دون إنعام العلماء نظرهم في السماء، و لم تنقطع مدرسة بغداد عن نشاطها المثمر إلا في أواسط القرن الخامس عشر، وقد امتد نفوذها إلى آسيا الوسطى والهند والصين.

وفي ظل هذه الأحداث، أو بالرغم منها، نجد مصداق ذلك الاستمرار الحضاري بالرغم من كل المعوقات، نجده ممثلا في ظهور ابن يونس مخترع الرقاص والمزولة الشهير؛ إذ بتحول مركز ثقل الحضارة الإسلامية إلى القاهرة فقد سافر إليها، وفي مرصده بجبل

---

(١) حيدر بامات: مجالي الإسلام ص١٢٦.

ترجمة عادل زعيتر- ط. دار إحياء الكتاب العربي. عيسى البابي الحلبي وشركاه سنة ١٩٥٦م

(٢) السابق (ص١٢٧).

المقطم بالقاهرة، وضع (الزيج الحاكمي) الكبير الذي فاق بدقة جميع الأزياج التي وجدت قبله(١).

علوم الرياضة:

لعل أهم مسألة يهتم بها الباحثون عند التأريخ للعلوم الرياضية هي معرفة علماء المسلمين بالأرقام الهندية واستعمال الصفر، ثم نقلت هذه الأرقام فيما بعد من اللغة العربية إلى أوروبا، ولهذا أطلق عليها الغربيون (الأرقام العربية)، ونسبوها إلى الخوارزمي العالم المسلم الرياضي الشهير مؤسس علم الجبر أيضًا، ويعد كتابه (حساب الجبر والمقابلة) أقدم كتاب في موضوعه(٢).

وللدور الذي أداه الخوارزمي في الرياضيات اعتبره كاردان أحد عباقرة العالم الاثني عشر؛ إذ إن رسالته في الجبر التي ألفها صالحة لاستعمال الجمهور، هذه الرسالة استطاع الغرب أن يطلع عليها ويتعلم منها.

ولجهود علماء المسلمين في علم الهندسة أهمية خاصة، قال سيديو: (زعم في زمن غير قصير، أن العرب لم يصنعوا غير استنساخ مؤلفات اليونان، ولا يؤيد مثل هذا الزعم في الوقت الحاضر غير جاهل ضال، فنشكر لمدرسة بغداد ما خلعته من شكل على علم المثلثات الكروية فضلا عن حفظها لأهم مؤلفات علماء الإسكندرية(٣). وقد عرفت أوروبا الأرقام العربية منذ القرن الثالث عشر، وكانت قبل ذلك تستخدم الأرقام الرومانية التي زادت من صعوبة حل معظم العمليات الحسابية، وأخرت دراسة النظرية الرياضية. وعندما اتضحت فائدة استخدام هذه الأرقام تبناها الناس في معظم أغراضهم العملية، ويذكر صاحب كتاب (فضل الإسلام على الحضارة الغربية) أن تبني الأرقام العربية كان بواسطة ليوناردو-بن بوناتشي عام ١٢٠٢م، وكان أبوه قد أرسله للدراسة على معلم عربي للحساب، وربما فعل آباء آخرون فعله هذا، غير أن ليوناردو كان متفوقًا على أقرانه فنشر كتابًا في الحساب موضحًا فيه كيف أن (العلامات العشر) تمكن من تبسيط

(١) نفسه (ص ١٢٨-١٢٩).

(٢) م.م. شارف: الفكر الإسلامي، منابعه وآثاره ص٦٨/٦٩-ترجمة: د. أحمد شلبي- ط. مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٧٤م.

(٣) سيديو: تاريخ العرب باريس سنة ١٨٥٤. نقلا عن حيدر بامات: مجالي الإسلام ص ١٣٥.

العمليات الحسابية وتوسيع مجالها. ومما لفت النظر أن هناك لمحة عربية في الصورة التي كتب بها اسمه في الكتاب -أي ابن فلان- وربما كان اسم (بوناتشي) هنا كنية تمثل اسما عربيًا مثل حسن أو صالح[١].

وليس بعد هذا دليل على الجذور المباشرة للنهضة الأوروبية في العلوم الرياضية التي بدأت باستخدام الأرقام العربية.

خاتمة:

ولا يفوتنا في مقام الختام أن نتذكر نتيجتين هامتين:

الأولى: سبق المسلمين في اكتشاف المنهج العلمي بالمعنى الحديث وأفضالهم على الحضارة المعاصرة. يقول د. عبد الحليم منتصر (وإذا اعتز العصر الحاضر بنفر من العلماء فتتوا الذرة وشطروا النواة وغزوا الفضاء وأرسلوا الصواريخ وأطلقوا الكواكب الصناعية تدور في فلك الشمس أو غيرها من النجوم والكواكب، وإذا اعتز عصر النهضة العلمية في أوروبا بأمثال "نيوتن وداروِن وجاليليو وكوبرنيق ودافنشي وكانت وديكارت وباستير" ومن إليهم فلا ينبغي أن نغمط علماءنا الذين نقل عنهم الغرب في سالف الأيام، وإنه لدين يؤديه العصر الحاضر للعصور العربية الإسلامية الزاهية، وأنَّها لأمانة في أعناقنا نحن أحفاد العرب أن نحمل المشعل مرة أخرى لنضيء الطريق، ونقود الإنسانية كما فعل أسلافنا أول مرة)[٢].

ولعلنا لا نتجاوز قدرنا إذا أضفنا إلى رأي الدكتور منتصر أن البعد الثقافي الديني لا يقل أهمية عن عبء الأمانة العلمية، ففي ضوء دراسة تردي حضارة الغرب إلى هاوية الحروب الذرية والنووية بسبب غياب البعد الديني الروحي، فإننا نملك هذه المزية التي من شأنها لو تضافرت مع نتائج العلم ومنجزاته لتحول العلم إلى وسيلة لتحقيق سعادة إنسانية حقيقية، لا في الحياة الدنيا فحسب، ولكن تضمن الفوز العظيم في الآخرة أيضًا.

والمغزى المستفاد من دراسة تاريخ العلم لدى المسلمين يفيد في معرفة أنهم استجابوا لتعاليم الإسلام في تحصيل العلوم والمعارف، والسعي في الأرض للبحث والاكتشاف فحققوا الحضارة بشطريها (المدني) و(الروحي الأخلاقي) كما يثبت أيضًا أنَّها لم تكن

---

(١) مونتجمري وات: فضل الإسلام على الحضارة العربية ص٨٨.

(٢) د. عبد الحليم منتصر- تاريخ العلم ص٨٢.

حضارة (روحية) فحسب لسبب واحد يسهل إدراكه إذا وقفنا على الجذور الغيبية للعقيدة الإسلامية في نظرها للإنسان- خلقه ودوره ومصيره. وبناء على هذا الإدراك فإننا نرى أن الحضارة الإسلامية عبرت عن سعي (الإنسان المسلم) فردًا وجماعة لمقام (الخلافة في الأرض) بشروطها الموضوعة-كما سنرى عند الراغب الأصفهاني لشريعة الله تعالى، وجعل كلمته هي العليا، جنبًا إلى جنب مع تحصيل العلوم والمعارف وتعمير الأرض.

وليس هناك أدل من الآيات القرآنية الآمرة بطلب النظر في آيات الله تعالى في الكون وتعرف أسرار الخلق: والأمثلة كثيرة جدًّا، منها:

قوله تعالى: **﴿وَهُوَ الَّذي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فيهَا رَوَاسيَ وَأَنْهَارًا وَمن كُلِّ الثَّمَرَات جَعَلَ فيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشي اللَّيْلَ النَّهَارَ إنَّ في ذَلكَ لآيَات لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَفي الأَرْضِ قطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَاب وَزَرْعٌ وَنَخيلٌ صنْوَانٌ وَغَيْرُ صنْوَان يُسْقَى بمَاء وَاحد وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ في الأُكُلِ إنَّ في ذَلكَ لآيَات لِّقَوْمٍ يَعْقلُونَ﴾** [الرعد: ٣- ٤].

وقوله ﷻ: **﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بأَمْره إنَّ في ذَلكَ لآيَات لِّقَوْمٍ يَعْقلُونَ﴾** [النحل:١٢]. و**﴿قُلْ سيرُوا في الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾** [العنكبوت:٢٠].

وقوله سبحانه: **﴿قُلِ انْظُرُوا مَاذَا في السَّمَوَات وَالأَرْضِ﴾** [يونس:١٠١].

وفي تفسير هذه الآيات يرى الدكتور الغمراوي أننا إذا قرأناها وأمثالها في القرآن لم نشك في أن العلم الحديث قرآني في موضوعه، إذ هذه العلوم الطبيعية إنما تبحث عن أسرار هذه الظواهر الكونية التي نبه إليها وأمر بالبحث فيها القرآن(١).

ولهذا السبب عينه، أنبتت الحضارة الإسلامية هذه الشجرة العلمية الوارفة الظلال، وتلزم المسلمين في العصر الحاضر أيضًا بمتابعة خط السير حتى يحققوا الحياة الكريمة التي لا تكتمل إلا بقوة العلم، وإلا فقد يتعرضون للمسئولية أمام الله تعالى كما فهم السلف من الآية: **﴿رَبَّنَا لاَ تَجْعَلْنَا فتْنَةً لِّلَّذينَ كَفَرُوا وَاغْفرْ لَنَا رَبَّنَا إنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكيمُ﴾** [الممتحنة:٥].

قال مجاهد: لا تعذبنا بأيديهم ولا بعذاب من عندك فيقولوا: لو كان هؤلاء على

---

(١) د. الغمراوي: الإسلام في عصر العلم (ص٣١).

حق ما أصابهم هذا، وكذا قال الضحاك.

وقال قتادة: لا تظهرهم علينا فيفتنوا بذلك، يرون أنَّهم إنَّما ظهروا علينا لحق هم عليه، واختاره ابن جرير.

وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: لا تسلطهم علينا فيفتنونا[١].

ولعل من الخطوات الأولى على الطريق هي إزالة الران الذي خالط عقول النشء عن علماء المسلمين، وتعديل مناهج التعليم لتحتل بين موادها التاريخ العلمي للحضارة الإسلامية؛ إذ من الأهمية بمكان إقناع الأجيال الجديدة أنَّهم أحفاد أناس كان لهم الفضل على العالم كله، ومثل هذا الاقتناع يستثير الهمم وينهض بها للعمل بروح متوثبة للحاق، بعلوم العصر، وكفى طنطنة بعلماء الغرب وفلاسفته وكأنهم وحدهم أصحاب الفضل، بينما الحقيقة غير ذلك.

إننا نشارك الدكتور عبد الحليم منتصر في رأيه الذي أعلنه بعد دراسة مستوعبة شاملة، وانتهى فيه إلى أن العالم الغربي طنطن في عصر النهضة الأخيرة لآراء كانط وديكارت ونيوتن في الطبيعة والضوء والانكسار والإبصار وما إلى ذلك، وقد ثبت أن أغلبها مأخوذ عن ابن الهيثم العالم المصري، الذي عاش هنا بين ظهرانينا، وطنطن العالم الغربي مرة أخرى لهارفي، وقال: إنه مكتشف الدورة الدموية، مع أن مكتشفها الأصلي هو ابن النفيس الطبيب المصري الأشهر الذي عاش هنا في القاهرة وكان مديرًا لمستشفى قلاوون[٢].

وجيلنا الحاضر وربما من سبقه أيضًا كما يذكر الدكتور منتصر لم يسمع خلال دراسته الابتدائية أو الثانوية أو الجامعية اسم عالم عربي واحد، ممن سطعوا في سماء العلم، وأتوا بالأعاجيب، ونقل عنهم الغرب، دون أن يشيروا إليهم مع الأسف الشديد.

ونحن نتساءل هنا مشاركين إياه الرأي ومبدين الدهشة من هذا السر، هل كانت مؤامرة لحجب علماء الحقبة الإسلامية التي تقع بين علماء الإغريق وعلماء العصر الحديث؟.

وإلا كيف نفسر اقتصارنا على ترديد أسماء أمثال: أرسطو وإقليدس وفيثاغورث وأرشميدس قديمًا وبويل ودالتن ونيوتن وماكسويل حديثًا؟

---

(١) تفسير ابن كثير (ج٨- ص١١٤) طبعة دار الشعب.

(٢) د. عبد الحليم منتصر: تاريخ العلم (ص٨٣-٨٤).

أظن أنه أصبح من الأهمية بمكان تعريف الأجيال المعاصرة بأفضال علماء الإسلام في عصور ازدهار حضارته أمثال: ابن الهيثم وجابر والخوارزمي وابن النفيس والرازي والقزويني والبغدادي والدينوري والبيروني وابن البيطار(١).

الثانية: قد يعترض علينا بسبب إدراج مضمون الباب الأول ضمن (منهج البحث في العلوم الإسلامية)(٢) إذ إن العلوم التجريبية لا يصح أن تنسب إلى ملة أو دين. وأما هذا الاعتراض ينبغي علينا أن نوضح أن سبب إطلاق هذه التسمية هو اعتقادنا أنّها كانت استجابة لأوامر الله تعالى ورسوله ﷺ بطلب العلم والسعي للاكتشاف والبحث في الأرض والكون كما أسلفنا، ونضيف أن النظرية العلمية انبثقت من عقول ونفوس تحررت من سلطان عقائد الشرك، ويؤمنون بأن كل ما سوى الله تعالى مخلوق مربوب وأنه ﷻ وحده رب كل شيء ومليكه، وله الخلق والأمر.

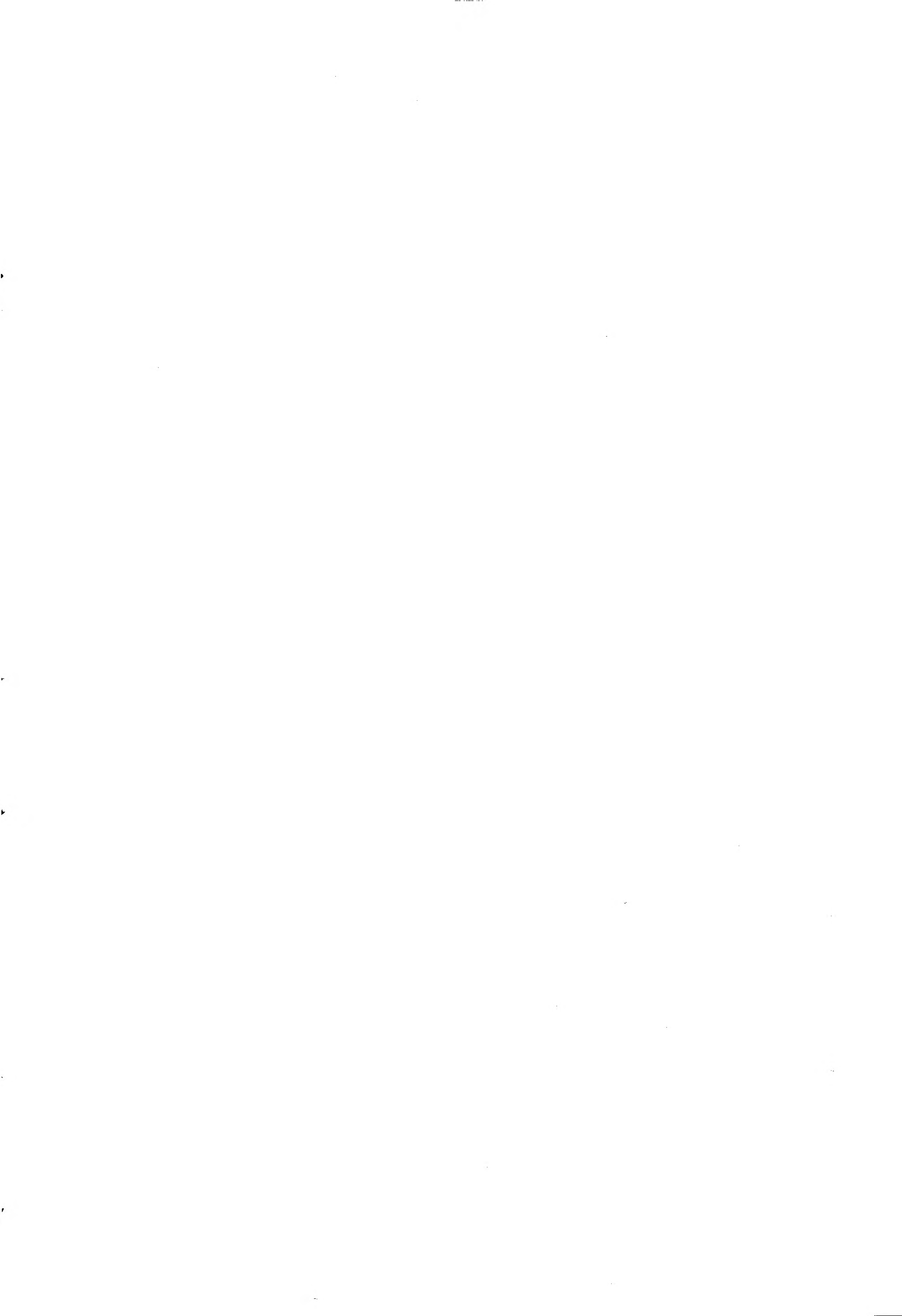
هذا بينما يلاحظ أن نقطة البدء في النظريات العلمية في الغرب كانت منبثقة غالبًا من عاطفة العداء للدين وبعيدًا عن الإيمان بالله تعالى "ومقت الدين والتدين ورثه طلاب العلوم التجريبية من القرون الوسطى"(٣). وإذ ننتهي من العرض المجمل في دائرة الشطر المادي من الحضارة الإسلامية، نسوق في الباب القادم عجالة عن مناهج البحث في بعض العلوم الإنسانية حيث عنيت بدراسة الإنسان: نفسه وإرادته وغايته، فردًا وجماعة، علّنا بذلك نوفق في إعطاء نموذج تطبيقي للجانب الروحي الأخلاقي من حضارتنا، ونسهم أيضًا في اقتراح تعديل مناهجنا الدراسية بما يتوافق مع النظرة الإسلامية.

---

(١) نفس المصدر (ص٨٣) باختصار، كما يتساءل الدكتور عبد الحليم منتصر مندهشًا ولست أدري لماذا لا ننشر على الناس أعمال هؤلاء، ولو في صورة خلاصات مبسطة يقرؤها أطفالنا وشبابنا في المدارس، ولماذا لا تزدان كتب المطالعة بأعمال هؤلاء يجلوها علماء متخصصون، يعرفون مصادرها، ويستطيعون عرضها عرضًا شائقًا بلغة العصر ومصطلحاته وأسلوبه؟ (ص٨٣).

(٢) وكان هذا هو عنوان الكتاب في طبعته الأولى.

(٣) أبو الأعلى المودودي الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة (ص ٢٤ دار القلم، الكويت) ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.



الباب الثالث

تمهيد:

لما كان الإسلام هو خاتم الأديان، فإننا نؤمن بأنه وضع للناس كافة أفضل الطرق وأحسن المناهج التي لو اتبعوها لتحقق ما يصبون إليه من سعادة في الدارين.

ومن هذا الأصل، انطلق علماء المسلمين في مجالات البحث في النفس والأخلاق والمجتمع من منابع الإسلام، وساروا على هديه واستضاءوا بتعاليمه في وضع المناهج الكفيلة بأن تحقق للإنسان -سواء فردًا أو جماعة- على أفضل حياة ممكنة في هذه الحياة، وعالجوا قضايا العلوم الإنسانية وفقًا لما استمدوه من حقائق الغيب عن أصل الإنسان ودوره ومصيره.

وسنتناول الموضوعات التالية بالبحث في الصفحات التالية:

قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي.

منهج علماء المسلمين في:

١- النفس.

٢- الأخلاق.

٣- الاجتماع.

٤- السياسة.

٥- دراسة المذاهب الفلسفية قديمًا وحديثًا.

والله ولي التوفيق.

الباب الثالث

مناهج البحث في بعض العلوم الإنسانية في الفكر الإسلامي

ربما يتطلب مدخل بحثنا تسجيل كلمة معبرة عن التصور الإسلامي الصحيح، قالها الأستاذ سعيد النورسي ليرسم طريق المسلم في حركته نحو الارتقاء لآفاق التوحيد تحقيقًا لسعادة الدارين قال:

(إذا أصغى السمع إلى النفس والشيطان فيسقط إلى أسفل سافلين، وإذا أصغى إلى الحق والقرآن فسوف يرتقي إلى أعلى عليين ويصبح بين الكائنات في أحسن تقويم.

إن الإيمان يقتضي التوحيد، والتوحيد يقود إلى التسليم والتسليم يحقق التوكل، والتوكل يسهل الطريق إلى سعادة الدارين[١]).

وتحتوي دراستنا على المباحث التالية:

المبحث الأول: قواعد المنهج السلفي في دراسة العقيدة.

المبحث الثاني: مقدمة عن منهج علماء المسلمين.

أولاً: في النفس.

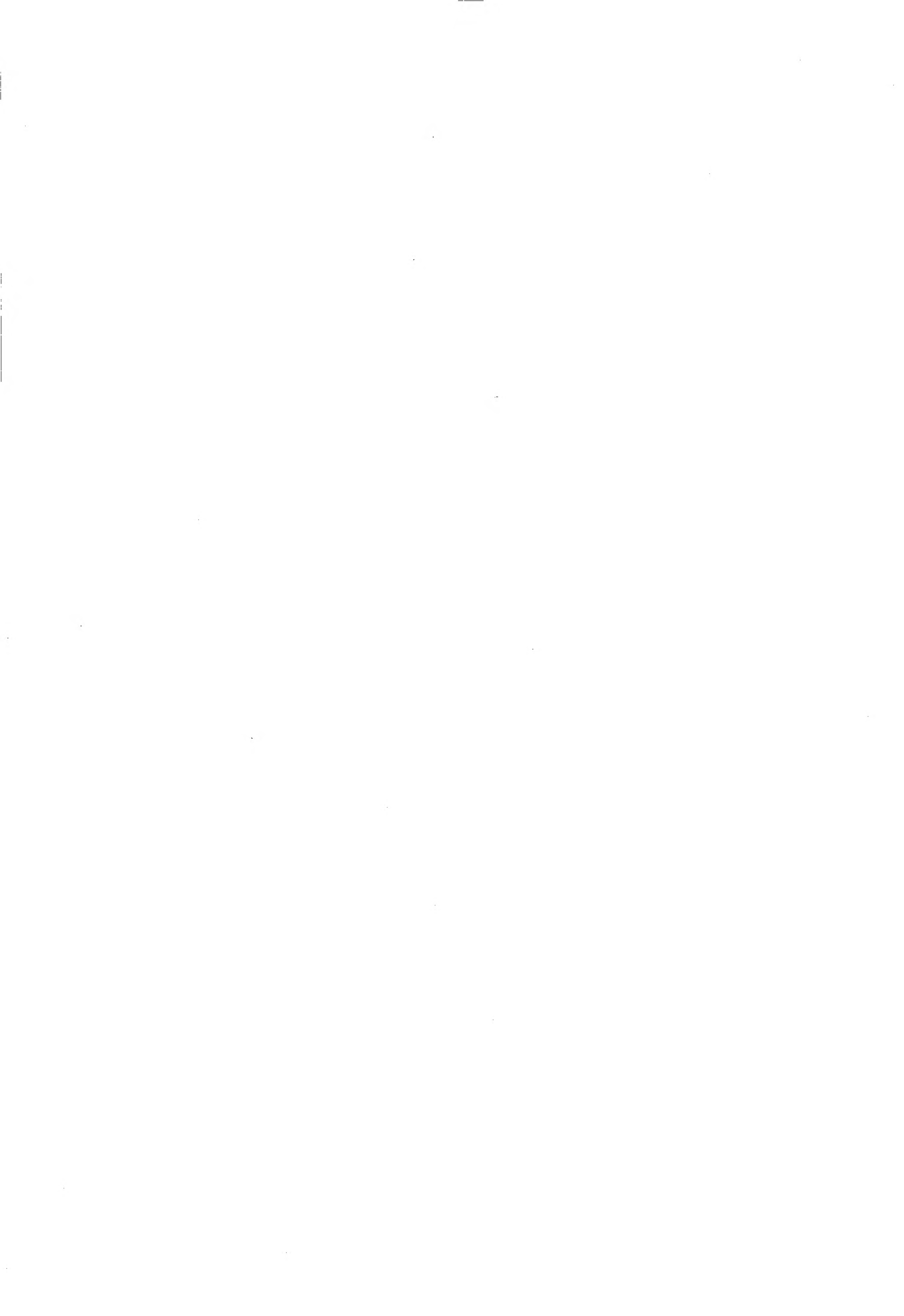
ثانياً: في الأخلاق.

ثالثاً: في الاجتماع.

رابعًا: في السياسة.

خامسًا: في دراسة المذاهب الفلسفية قديمًا وحديثًا.

(١) الرسالة الثالثة والعشرون من رسائل النور للأستاذ سعيد النورسي (ص٩٢) من كتاب "الإنسان والإيمان" للإمام سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، تقديم ومراجعة علي محيي الدين علي القرة داغي، ط. دار الاعتصام (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).



المبحث الأول: قواعد المنهج السلفي في دراسة العقيدة:

نعني بالسلف تاريخيًا الصحابة والتابعين بطبيعة الحال، ولكن عندما نتكلم عن (السلف) موضوعيًا، فإننا لا نعني بذلك (مذهبًا) بالمعنى المفهوم من هذه الكلمة، ولكننا نقصد الموقف الملتزم بموقف الأوائل الذين وقفوا موقفًا حاسمًا من الفتن والخلافات التي أثيرت وكانت لهم آراؤهم في إظهار العقيدة الصحيحة للرد على الانشقاقات والاختلافات الكلامية الحادثة في الملة.

ويمكن للباحث في ضوء هذا الإيضاح أن يعثر على آراء شيوخ السلف متتابعة طبقًا لتسلسل العصور المتعاقبة بحيث يمكن القول بأن تجميع هذه العناصر الفكرية المتناثرة تجاه المشكلات القائمة حينذاك، يشكل قواعد منهجية ثابتة تحكمها إزاء قضايا أصول الدين،ويمكن بتطبيقها بمنهج مقارن فرز الآراء والتمييز بين معتقدات السلف ومنهجهم ومعتقدات ومنهج غيرهم[١].

والمراد تاريخيًا بالسلف -إذن- الصحابة والتابعون من أهل القرون الثلاثة الأولى فأصبح مذهب السلف علمًا على ما كان عليه هؤلاء، ومن تبعهم من الأئمة؛ كالأئمة الأربعة وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، والليث بن سعد، وعبد الله بن المبارك، والبخاري ومسلم، وأصحاب السنن دون من وصف بالبدعة كالخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية والمعتزلة وغيرهم.

وظهر مصطلح "السلف" حين دار النزاع حول أصول الدين بين الفرق الكلامية ومحاولة الجميع الانتساب إلى السلف الصالح، فكان ينبغي ظهور قواعد واضحة للاتجاه السلفي تميزه عن المدعين للانتساب للسلفية وهي:

أول هذه القواعد: (الشرع قبل العقل)

أي اتباع السلف الصالح في الفهم والتفسير، ففي الصفات الإلهية إثباتها بلا كيف، وفي المسائل الكلامية الأخرى اتخاذ الأوائل قدوة في النظر والعمل، فالقرآن والحديث أولاً، ثم الاقتداء بالصحابة (لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم فكانوا أعلم بتأويله من أهل

---

(١) سبق معالجة هذه القواعد بكتابنا (قواعد المنهج السلفي-والنسق الإسلامي في مسائل الألوهية والعالم والإنسان عند شيخ الإسلام ابن تيمية) ط. دار الأنصار بالقاهرة ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م من ص ٣٢ إلى ص٤٥.

العصور التالية، وكانوا مؤتلفين في أصول الدين، لم يفترقوا فيه، ولم يظهر فيهم البدع والأهواء الحائدة عن الطريق).

ومن هنا تظهر السمة الغالبـــة على أصحاب المنهج السلفي؛ فهم أهل الحديث وحفاظه ورواته، وعلماؤه، المتبعون للآثار؛ لأنها سبيل المؤمنين، مستشهدين بمثل قوله تعالى: ﴿**وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا**﴾ [النساء:١١٥]. فيتميزون عن المتكلمين بأنهم يبدءون بالشرع ثم يخضعون العقل له، ووصفهم خصومهم بأنهم يكتفون بالرواية دون الدراية والنظر العقلي. ولكنهم يدافعون عن أنفسهم بالقول أن العقل يتفق مع الشرع، وأن الأوائل كانوا أكثر فهما ودراية للشرع من غيرهم (فالمعقول عندنا ما وافق هديهم والمجهول ما خالفهم، ولا سبيل إلى معرفة هديهم وطريقتهم إلا هذه الآثار).

وتظهر أصول العقيدة لديهم في الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه من غير زيادة عليها ولا نقص منها، ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها ولا تشبيه لها بصفات المخلوقين، بل أقروها كما جاءت في كتاب الله أو على لسان رسوله ﷺ، وردوا علمها إلى قائلها. ولابد أن نفهم من هذا السياق طريقتهم في إخضاع العقل للنص لا العكس، مخالفين بذلك مناهج المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة الذين قدموا العقل وأوَّلوا النصوص تبعًا له.

القاعدة الثانية: رفض التأويل الكلامي

ومن هنا يتضح لنا القاعدة الثانية التي تتمثل في رفض التأويل الكلامي. فالتأويل عند المتكلمين بعامة يقتضي اتخاذ العقل أصلا في التفسير وتقديمه على الشرع، فإذا ظهر تعارض بينهما تأولوا النصوص إلى ما يوافق العقل. ولكن السلف على العكس، احتكموا إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية مكتفين بها، فطوعوا المفاهيم العقلية لها، لأن العقل في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ كما يرى، ابن تيمية هو أمر يقوم بالعاقل سواء سمي عرضًا أو صفة، ليس هو عينًا قائمة بنفسها كما يعتبره بعض الفلاسفة. والعقل كما يرى عالم معاصر يعجز عن الإحاطة بالحقائق التي أوردها الدين؛ لأن الدين صادر عن خالق الخلق، وقد تناول جميع الفطرة: ماضيها، وحاضرها ومستقبلها. بالإجمال فيما اقتضت الحكمة الإلهية إجماله، وبالتفصيل فيما اقتضت تفصيله، والعقل الذي يمكن أن يحيط بالفطرة لم يخلقه الله بعد، وإذا عنينا بعقل المجموع لا عقل الفرد فإن العلم الإنساني الذي يحيط بكل شيء لم يوجد ولن يوجد أبدًا، ومازالت الاكتشافات العلمية تمضي في طريقها لتبرهن

على أنه مهما ازداد الإنسان علمًا، فإنه لن يصل إلى نهاية العلم أبدًا [١].

وقد وقع اختيارنا على النص الأول الوارد عن ابن تيمية، بينما ظهر لنا اتفاقه من النص الثاني أيضًا بالرغم من الفارق الزمني الكبير بين صاحبيهما، فضلاً عن عوامل أخرى.

ولا يثير عجبنا اتفاق المفكرين اللذين أوردنا آنفا بعض آرائهما أنا وجدنا اتفاقهما في الرأي بالرغم من اختلافهما البين؛ فالأول هو ابن تيمية من أهل القرن السابع والثامن الهجري والثاني هو الدكتور الغمراوي المعاصر، ونستطيع أن نستشهد بمواقف متشابهة أخرى لبعض علماء السلف؛ كابن حنبل والدارمي والبخاري وغيرهم، فندرك الاتجاه الواحد الذي يربط بينهم جميعا بالرغم من تغاير ظروف البيئة الثقافية والحضارية، وتباين العصور والأزمنة، واختلاف الأدوار العقلية التي مرت بكل منهم. وإذا شئنا التفصيل، فإنه هناك عبارة ينبغي التوقف عندها؛ لأنها تعبر لنا عن أحد قواعد المنهج؛ المشار إليه. يقول ابن تيمية: (..وكان من أعظم ما أنعم الله به عليهم اعتصامهم بالكتاب والسنة، فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن لا برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وجده، فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيات والآيات والبيانات أن الرسول ﷺ جاء بالهدى ودين الحق، وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم..)[٢].

وها نحن إزاء مواقف متشابهة منذ اضطر علماء السلف لمجابهة المتكلمين فمنذ الحسن البصري والتابعين، رأينا إمامًا في الحديث والفقه، وهو الإمام أحمد بن حنبل يكتب للرد على الجهمية والمعتزلة المعاصرين له، وسمّي كتابه (الرد على الزنادقة والجهمية) إشارة إلى المتكلمين بعامة وقال في مقدمته: (الحمد لله الذي جعل في زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى) ويشرح موقف السلف من حيث اتخاذ القرآن ميزانًا لفهم الأصول الإسلامية فيستطرد قائلا في وصفهم: (ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، ويعني بالمبطلين والجاهلين الذين أطلقوا عقال الفتنة لأنهم تكلموا بالمتشابه من الكلام فخدعوا جهال الناس بما يشبهون عليهم).

---

(١) الإسلام في عصر العلم للدكتور الغمراوي ص ١٠٧.

(٢) رسالة الفرقان بين الحق والباطل، ص١٢.

وأعلن ابن قتيبة (٢٧٦هـ) أن عمدة المخالفين هجر كتاب الله أو اتباع ما تشابه منه ابتغاء تأويله بأفهام كليلة وأبصار عليلة فحرفوا الكلم عن مواضعه وعدلوه عن سبله، فبين بكتابه (تأويل مشكل القرآن) بالحجج والبراهين ما يلبسه المعترضون على كتاب الله بالطعن وربما يعني بذلك بشر المريسي المتكلم وأتباعه؛ لأنهم ردوا الأحاديث المؤيدة لإثبات الصفات الإلهية، واستخدموا التأويل في تفسير هذه الأحاديث الجياد التي يحتج بها أهل السلف في رفض المذهب الكلامي، وكان زعيمهم المريسي يرسم منهاج الرد؛ فيقول لهم: (لا تردوها تفتضحوا، ولكن غالطوهم بالتأويل فتكونوا قد رددتموها بلطف؛ إذ لم يمكنكم ردها بعنف).

ومن العجب أن البخاري إمام الحديث اضطر أيضًا لاستخدام نفس السلاح في مواجهة علماء الكلام؛ فأخرج لنا كتابه (خلق أفعال العباد)، لكي يصحح المفاهيم الخاطئة للجهمية والقدرية الذين أولوا القرآن وفسروه طبقاً لأهوائهم، فانبرى لبيان أسباب وقوعهم في الخطأ، لأن (أكثر مغاليط الناس من هذه الأوجه الذين لم يعرفوا المجاز من التحقيق ولا الفعل من المفعول، ولا الوصف من الصفة)[1].

ونكتفي بإيراد هذه الشواهد الدالة على طاعة العلماء في دائرة السلف لأمر الله تعالى: **﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾** [الحجرات:١]. ولهذا لم يعارض أحد منهم النصوص بمعقولة، كما يذكر ابن تيمية موضحًا خلاصة منهجهم بقوله: (فإن أراد معرفة شيء من الدين نظر فيما قاله الله والرسول ﷺ، فمنه يتعلم، وبه يتكلم، وفيه ينظر ويتفكر، وبه يستدل، على العكس من ذلك المنهج، يقف على الطرف الآخر أصحاب المنهج الكلامي الذين اعتمدوا على ما رأوه، ثم نظروا في الكتاب والسنة فإن وجدوا النصوص توافقه أخذوا بها، وإذا وجدوها، تخالفه أعرضوا عنها تفويضًا أو حرفوها تأويلاً)[2].

القاعدة الثالثة: الاستدلال بالأساليب العقلية في القرآن

خاطب الإسلام العقل ودعا القرآن الحكيم الإنسان إلى النظر في ملكوت السموات

(١) أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، للإمام البخاري، ص٢٠٩، ٢١٠، من كتاب عقائد السلف تحقيق د/ على سامي النشار - منشأة المعارف بالإسكندرية.

(٢) رسالة الفرقان بين الحق والباطل، ص٤٧.

والأرض، وأسرار مخلوقات الله سبحانه وتعالى، وأشاد بالعلم والعلماء، واحتكم إلى النظر العقلي الذي يميز الإنسان عن سائر الحيوان، وعلى العكس، وصف العازفين عن استخدام القوانين العقلية بأنهم صم بكم عمي فهم لا يعقلون، أو أنَّهم كالأنعام بل هم أضل.

ولا يسع الدارس للتاريخ العقدي لدى المسلمين في العصور الأولى إلا الإقرار بأنهم اكتفوا بالدليل الشرعي الوارد بالقرآن الكريم، إلى جانب السنة، أي اتخاذه دليلاً وهاديًا، في كافة أمورهم، فاستغرقوا فيه تلاوة وحفظا وعكفوا على تفسيره، ونفذوا أحكامه واستنبطوا منه قواعد النظر العقلي، واستمدوا منه حقائق عالم الغيب.

وما من مسألة من المسائل التي خاض فيها الخائضون في العصور التالية إلا وكانت قد أوضحت في القرآن الكريم، فقد أمد المسلمين بتقريرات وبينات عن الذات الإلهية وصفاتها ومسائل التوحيد والنبوات واليوم الآخر، وعن الإنسان وبدء خلقه ومصيره وموقفه من الكون، والأمم السابقة ومواقفهم من أنبيائهم، والماضي السحيق وتاريخ الأمم، وعن الحقائق الغيبية والمخلوقات غير المحسوسة كالملائكة والجن، إلى غير ذلك من الموضوعات التي كانت وستظل -مثار التساؤل والبحث في ميدان الفكر الإنساني.

والآيات القرآنية كثيرة تجل عن الحصر، ولكننا نجتزئ الأمثلة هنا للإشارة إلى بعضها مثل قوله تعالى: **﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾** [البقرة:١٦٢].

﴿وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات:٢١-٢٢]. **﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بَل لاَّ يُوقِنُونَ﴾** [الطور:٣٦]. **﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾** [إبراهيم:١٠]. وجاء الرسول ﷺ مؤيدًا بالحجج العقلية، كما قال تعالى: **﴿وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾** [الفرقان:٣٣]. فأخبر سبحانه أن الكفار لا يأتونه بقياس عقلي لباطلهم إلا جاء الله بالحق وجاء من البيان والدليل وضرب المثل بما هو أحسن تفسيرا وكشفًا وإيضاحًا للحق من قياسهم[1].

وتتعدد طرق القرآن العظيم في دعوة الإنسان إلى الإيمان بالله، فهو تارة يخاطب

---

(١) نقض المنطق لابن تيمية، ص٨٩.

عقله بالمنطق، ويقدم له الدليل، كقوله تعالى: ﴿**نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلاَ تُصَدِّقُونَ * أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَم نَحْنُ الْخَالِقُونَ * نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ**﴾ [ص:٥٧-٦٠]. وتتسم هذه الآيات كما يرى المتدّبر إياها تخاطب الإنسان بأسلوب أفضل من المنطقي حتى لا يقتصر على جفاف المنطق وقوانينه، ولكنه مشوب بالحيوية وضرب الأمثلة المستمدة من حياة الإنسان وما يحيط به مهما اختلف جنسه أو بيئته أو عصره، بل إن جميع الأدلة المطروقة في علم الكلام وفي فلسفة ما وراء الطبيعة مبثوثة في القرآن، ولكن بأسلوب يصلح لمخاطبة الخاصة والعامة كل بقدر طاقته، كما يذكر الشاطبي[1].

وأيضًا فإن الآيات القرآنية تتضمن من الأدلة والبراهين ما يبين الحق فهي آيات من وجوه متعددة: قال الله تعالى:﴿**وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ**﴾ [يونس: ١٠١]. وقال تعالى:﴿**وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنْذِرُوا هُزُوًا**﴾ [الكهف:٥٦]. ففرق بين الآيات الدالة على أنها دلائل الرب -وتعلم بالعقل- وبين النذر، أي: الأخبار عن استحقاق العصاة من العذاب، أي أن الآيات تعلم دلالتها بالعقل، والأنبياء جاءوا بالآيات والنذر، ولهذا قال تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾ [الإسراء:١٥] [2].

وفي معنى الآية ثلاثة أقوال، أحدها أنّها العلامة، قال تعالى: ﴿**تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ**﴾ [الجاثية:٦]. فهي آية من آيات الله، أي علامة من علامات ودلالة من أدلة الله -سبحانه وتعالى- وبيان من بيانه. وقيل: إنّها سميت آية لأنها عجب، قال تعالى: ﴿**كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا**﴾ [الكهف:٩]. فإن كانت الآيات علامات، فمنها مألوف معتاد ومنها خارج عن المألوف المعتاد[3].

وإذا كانت آيات الله تدل على أنّها علامات ودلالات على الله ﷻ وعلى ما أراد، كما قال تعالى:﴿**تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ**﴾ [الجاثية:٦]. فإنها تدل أيضًا على أن الرسول ﷺ صادق لأنها مما لا يستطيع الإنس والجن أن يأتوا بمثلها، فقد عجزوا أمام التحدي الإتيان بمثلها. وقال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنـــزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ**

(١) العقيدة في القرآن، محمد المبارك، ص٢٤.

(٢) النبوات لابن تيمية، ص١٧٣.

(٣) نقض المنطق، ابن تيمية، ص١٩.

لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ﴾ [البقرة:١٥]. فالبينات في الآية جمع بينة وهي الأدلة والبراهين، والهدى هو بيان ما ينتفع به الناس، فبين سبحانه ما يهدي الناس فعرفهم أن الله هو المقصود المعبود[١].

وإذا كان كل دليل لابد أن ينتهي إلى مقدمات بينة بنفسها، فقد تسمى بديهيات أو ضروريات أو أوليات؛ إذ أنَّها معلومة بأنفسها، مثال ذلك، أنه إذا خاطب الله جنس الإنس ذكر جنس الأنبياء وأثبت جنس ما جاءوا به، وإذا خاطب الله أهل الكتاب المقرين بنبوة موسى عليه السلام، خاطبهم بإثبات نبي بعده، ومن الأدلة القرآنية للاستدلال على الخالق ﷻ بخلق الإنسان؛ لأن كون الإنسان حادثًا بعد أن لم يكن، مولودًا ومخلوقًا من نطفة ثم من علقة. ومعلوم أن من رأى العلقة قطعة من دم فقيل له: هذه العلقة يصير منها إنسان، فقد يتعجب، ولكنه دليل عقلي مشاهد ملموس، يعلمه البشر كافة بعقولهم سواء أخبر به الرسول ﷺ أو لم يخبر، فهو إذن دليل عقلي؛ لأن بالعقل تعلم صحته وبالإضافة إلى كونه عقليًا فإنه دليل شرعي أيضًا؛ لأن الشارع استدل به وأمر أن يستدل به، ومن هذا القبيل أيضًا الاستدلال على البعث وإعادة الخلق بقدرة الله ﷻ على الخلق ابتداء[٢]. ولا تنقضي عجائب القرآن إذا نظرنا إلى آياته بمنظار العلماء المعاصرين أيضًا. فإن الإعجاز البياني والبلاغي لا يكفيان في عصرنا لمخاطبة أهله؛ لأن الإعجاز العلمي في القرآن طريق مناسب؛ لأننا نعيش مبهورين من رؤية الاكتشافات العلمية المتوالية، ولو عدنا إلى آيات الله، السمعية نتدبرها لدلتنا على توافقها مع آياته الكونية التي تحتاج إلى إعمال فكر ونظر، واقتضت الرحمة الإلهية أن يدل القرآن بنفسه، في سهولة ويسر على أنه من عند الله لكل من طلب الحق بالقدر المشترك بين الناس من العقل والإخلاص. وهكذا يجتمع داعي الفطرة مع الدليل النظري. وعلى سبيل المثال، لا الحصر، تفسير قوله تعالى: **﴿وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا﴾** [النازعات:٢٩]. أن المفسرين في الأزمنة الماضية فسروا الليل بهذا الذي يعرفون في الأرض مع أن الضمير في (ليلها) راجع إلى السماء المذكورة في قوله: **﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا﴾** [النازعات:٢٧]. ثم جاء العلم فاستنبط أن السماء إذا جاوزنا جو الأرض هي سوداء حالكة بالنهار والشمس طالعة؛ لأن الضوء في ذاته لا يرى وإنما يظهر أثره

---

(١) نقض المنطق، ص١٦٢.

(٢) النبوات، ص٥٢، ونقض المنطق، ص١٧٤.

منعكسا عن المرئيات، ثم شاهد رواد الفضاء السماء حالكة السواد فعلاً، وصوروا الأرض مرئية من القمر فإذا بالقمر والأرض منيرات بأشعة الشمس المنعكسة عنها ولكن في سواد حالك عم الصورة[١]!!.

كما كشف العلم الحديث عن تفسير قوله تعالى: **﴿أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾** [الأنبياء:٣٠]. أن الكون كله كان شيئًا متينًا واحدًا قبل أن توجد فيه أرض أو نجم أو سديم؛ فأصبح لدينا على الأقل ثلاث معجزات يقينية يستقبلها العلم الآن، أولها تعدد العوالم فلكيًا، والثانية دخانية السماء في البدء، وتظهر المعجزة الثالثة في انفصال الأرض عن السماء بعد أن كانت متصلة بها اتصالا في الأول[٢].

(١) الإسلام في عصر العلم للدكتور: الغمراوي، ص١٧٥- ١٧٦.
(٢) الكون بين الدين والعلم للدكتور: الفندي، ص٢٢٩.

المبحث الثاني: مقدمة عن منهج علماء المسلمين:

أولا: في النفس

- التعريف بعلم النفس الإسلامي.
- نبذة عن بعض قضايا علم النفس الإسلامي.
- الخلفية العقائدية لعلم النفس الإسلامي.
- جوهر الخلاف في دراسة النفس بين المنهجين الإسلامي والغربي.
- الخلفية العقائدية لعلم النفس الغربي.
- بعض القضايا المتصلة بعلم النفس وكيف عالجها علماء الإسلام.

التعريف بعلم النفس الإسلامي:

ربما يدعو هذا العنوان إلى التساؤل عن مدى صحته، وهل يشبه القول بعلم الهندسة الإسلامي مثلاً؟ إن العلم لا وطن له؛ لأن الهندسة والجبر والطب والكيمياء وغيرها من العلوم المشابهة عبارة عن ملاحظة الظواهر واستخلاص قوانين (واحدة) تحكمها ما دامت قد بلغت المرحلة العلمية الصحيحة، كذلك الحال في علم النفس–ما دام قد أصبح علمًا يخضع كغيره من العلوم لقوانين ويعتمد على ملاحظة الظواهر–فلا ينبغي إذن أن يقال: هذا علم نفس إسلامي أو نصراني، أو علم نفس يوناني أو هندي أو أمريكي.

هذا هو التساؤل –أو الاعتراض الذي طرحه للبحث الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني –رحمه الله تعالى– ثم أخذ في تحليل وجهات النظر، فبين أن دخول علم النفس في زمرة العلوم الطبيعية لم يتم إلا حديثا جدا، ولا يزال بالرغم من التقدم الذي أحرزه لم يبلغ بعد ما يمكن أن يقال إنه المرحلة العلمية النهائية والعلة في ذلك أن النفس الإنسانية معقدة أشد التعقيد، ويصعب إخضاع كثير من ظواهرها للقياس والتجارب، وهما شرطا العلم الصحيح بمعنى الكلمة.

وفي ضوء دراسة منهج البحث بين العلوم الطبيعية وعلم النفس يتضح أن علم النفس الحديث ابتعد نهائيًا عن القول بوجود (نفس) لاستحالة بحثها علميًا، بخلاف الظواهر الطبيعية التي نلاحظها من بعيد ونخضعها لتجاربنا.

وإذا صح دراسة هذه الظواهر من الخارج فإنه لا يصح عند دراسة النفس الإنسانية تطبيق نفس المنهج، وإلا اعتبرنا الإنسان كأنه قطعة من الحجر أو النبات أو الحيوان، وهذا غير صحيح بطبيعة الحال، لأن الإنسان يجمع بين (سلوكه) الظاهر و (شعوره) الباطن الذي يستطيع أن يصوره ويحلله، وأن يميز بين دوافعه واتجاهاته وميوله وعواطفه وغير ذلك.

وقد ألغت كثير من مدارس علم النفس (الشعور) من مجال بحثها لأنه لا يتفق مع المنهج العلمي.

ويقرر الدكتور الأهواني الحقيقة المعروفة لنا جميعًا وهي أن هذا الإلغاء لا يعني بحال ما أن الشعور لا وجود له، لأن الإنسان يحس بحريته واختيار ما يؤثره، وله سلطان على نفسه، ويستطيع السمو إلى آفاق عليا، ومنها الآفاق الروحية الدينية.

لذلك لا تزال بعض المدارس في علم النفس الحديث تفسح المجال لأمرين:

أولاً: التأمل الذاتي، وهو منهج لا يتفق مع مناهج العلم الطبيعي.

ثانيًا: لدراسة ظواهر تقع في دائرة تختلف عن دائرة العلوم الطبيعية وهي الظواهر الدينية.

ويقرر الدكتور الأهواني في نهاية هذه الحيثيات أنه ما دمنا قد أفسحنا المجال لدراسة الظواهر الدينية نفسانيًا، فلا غرابة أن نقول بوجود علم نفس إسلامي، كما نقول بوجود علم نفس بوذي أو نصراني، لاختلاف خصائص كل دين من هذه الأديان[1].

ونضيف إلى ما تقدم بعض القضايا التي ربما يستقل علماء المسلمين ببحثها في هذا المجال:

نبذة عن بعض قضايا علم النفس الإسلامي:

ولعل ما يرجح استقلال علم النفس الإسلامي أيضًا هو تفرده بعدة قضايا ينبغي أن توضع أمام الباحثين:

أولاً: التحول النفسي الذي أحدثته العقيدة كان مثيرًا للدهشة والعجب، فما زال الباحثون وفلاسفة التاريخ والحضارات ينظرون إلى هذا الحدث الفريد في تاريخ البشرية، وهو تحول العرب من حال البداوة والمذلة والهوان والفقر إلى دولة ذات حضارة عالمية

---

(١) مقدمة كتاب عبد الكريم العثمان (الدراسة النفسية عند المسلمين، والغزالي بوجه خاص) مكتبة وهبة بالقاهرة (١٤٠٤هـ - ١٩٨١م).

غزت دولتين كبيرتين هما فارس والروم في عصرهما الزاهر، وأدت إلى إحلال حضارتها الإسلامية محل الحضارات السائدة حينذاك بل اكتسحتها اكتساحًا.

وهذه هي القضية التي ينبغي أن تكون مثار الاهتمام بحثًا ودراسة، أي التعليل النفسي لهذه الظاهرة الفريدة، والمغزى الحقيقي للدراسة هو أنها قابلة للتكرار؛ لأن الصلة بينها وبين آثارها كالصلة بين المعلول وعلّته- أنه التغير النفسي الوجداني وتعديل النظرة إلى الحياة والكون والمصير، ومعرفة قدر الإنسان ودوره، واتجاهه بعباداته وأعماله- بل حركاته وسكناته لهذا الدين عملا بقوله تعالى: ﴿**إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [البقرة:١٣١]. وبين القرآن الكريم للمسلم مكانته من مخلوقات الله ﴿**وَلَقَد كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُم عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**﴾ [الإسراء:٧٠].

ونرى أولوية الدراسة لهذه الظاهرة النفسية باستقراء شخصيات الصحابة والتابعين ليسهل الاقتداء بهم، ولا سيما أن الآية القرآنية تفيد إمكان اتباعهم بقوله تعالى: ﴿**وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ**﴾ [التوبة:١٠٠]. والحديث: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي**»، لقد صاغهم الإسلام صياغة إنسانية جديدة أساسها الصلة بالله تعالى وإبراز خصائص الإنسانية العليا[1].

ونستطيع أن نجمل هذا التحول النفسي الجذري في التغييرات الوجدانية العميقة الآتية:

١- عبادة الله تعالى وحده خوفًا ورجاء ومحبة بدل الخضوع والمذلة لمعبودات حقيرة كالأصنام والأحجار والأشجار، أو المخلوقات الكبيرة كالكواكب السيارة والشمس والقمر وما إلى ذلك من مخلوقات.

٢- عقيدة الإيمان بالآخرة وتفضيلها على الآجلة حيث تتحقق الحياة هناك في الجنات الخالدة والنعيم المقيم، ولهذه العقيدة أثرها النفسي في تحمل مشاق الحياة الدنيا ومتاعبها أيا كانت، بل تصبح أحيانًا محل ترحيب كما حدث لامرأة كانت تصرع.

ومن الأمثلة على ذلك الحديث المروي عن عطاء بن أبي رباح، قال: قال ابن عباس -رضي الله عنهما-: (ألا أريك امرأة من أهل الجنة؟ فقلت بلى قال: هذه المرأة السوداء أتت النبي ﷺ فقالت: إني أصرع وإني أتكشف فادع الله تعالى لي فقال: «**إن شئت صبرت**

(١) نفسه.

ولك الجنة وإن شئت دعوت الله تعالى أن يعافيك». فقالت: أصبر. فقالت: إني أتكشف. فادع الله أن لا أتكشف، فدعا لها) (متفق عليه).

وعن أبي سعيد وأبي هريرة -رضي الله عنهما- عن النبي ﷺ قال: «**ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه**» (متفق عليه).

والأمثلة كثيرة جدًا في كتب التاريخ والسنة تبين كيف تذوق هؤلاء الناس حلاوة الإيمان وجعلتهم يسعدون بالعقيدة الإسلامية وتتحول بها نفوسهم من حال إلى حال مغاير تمامًا، لقد حولت الحياة الدنيوية إلى مجرد طريق مؤقت لا بد من اجتيازه، فكانوا يتفننون ويتنافسون في قضائها على أفضل وجه يرضي الله تعالى، ولم نقرأ قط عن أزمات نفسية أو أمراض عقلية أو مظاهر اكتئاب أو إحباط وما إلى ذلك من أمراض هي سمة عصر الحضارة المادية الطاغية التي نعيش في ظلها حيث تأثر بها المسلمون انحرافًا عن الطريقة الإسلامية في الحياة التي خطها الإسلام فحقق للمؤمنين الصادقين خلال القرون الطويلة نفوسًا سليمة وقلوبًا صافية فلم يتعرضوا للأمراض النفسية التي تجر وراءها الأمراض البدنية (ذلك لأن هذه الأمراض بنوعيها لا تظهر إلا مع ضعف الإيمان أو مع فقدانه حين تتسرب الوساوس إلى النفس فتنشأ العقد وتكثر الحاجة إلى الأدوية المنشطة والمهدئة والمخدرة التي لا يتعدل بها ما اعوج من النفوس -وسيظل الصراع قائمًا في زوايا النفس التي ضعف إيمانها، ومن هنا يقول الدكتور بريل: (إن المرء المتدين لا يعاني قط مرضًا نفسيًا)[1].

٣- تعدد النشاط الإنساني وأعماله التي تقربه إلى الله تعالى، لا الاقتصار على أعمال العبادات وحدها.

وآية البر الجامعة توضح ذلك بقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ**﴾ [البقرة:١٧٧].

---

(١) علي القاضي -أضواء على التربية في الإسلام (ص٣٠٤) دار الأنصار (١٤٠٠هـ-١٩٧٩م).

ثانيًا: تفرد شخصية الرسول ﷺ باعتباره خاتم النبيين والقدوة الكاملة في جوانب النشاط الإنساني حيث عاش معه الصحابة حياة حقيقية واقعية قائمة على الاقتداء به والطاعة له ﷺ، وللمسلمين بعدهم باتباع سنته القولية والعملية.

وكلما كان المسلم أقرب إلى اتباع سنته ﷺ كان إلى السعادة أقرب؛ لأنه -صلوات الله عليه- يسلك طريقه في الحياة وفقًا للوحي، لاجتياز الحياة الدنيا بأفضل طريقة ممكنة على المستوى البشري للناس.

ولتقريب معنى القدوة، وفهم دورها في ضوء علم النفس نضع أمام القارئ رأيا لأحد علماء النفس المعاصرين حيث يرى أن (المثل الأعلى الصائب)، هو من الناحية السيكولوجية، ذلك الذي يستطيع جلب التوافق النفسي باجتذاب الانفعالات الغريزية جميعًا، وهو الذي يستطيع باستثارة الإرادة إلى غرض مشترك أن يصيب الفرد باعتباره وحدة سيكولوجية في قالب كائن حي، وهو الذي يضمن تحقق الذات والسعادة، وذلك بإشباع السعي إلى الاكتمال. إن حيازة مثل أعلى أو غرض في الحياة لهي إذن أهم الأمور الضرورية للإرادة القوية والخلق المتزن)[١].

وكان الأستاذ محمد أسد: (ليوبُلْد فايس قبل إسلامه) سباقًا ونفاذًا إلى قلب الحقيقة في فهم وتقريب الحكمة من اتباع السنة للأذهان، ولشرح فكرته يرى أنه ليس من المقبول أن يتساءل الجند عن أسباب وعلل الأوامر العسكرية بل عليهم تنفيذها فورًا بلا تردد وإلا أصبح أمر المعارك فوضى، فكذلك رسول الله ﷺ باعتباره أحسن قائد عرفته البشرية في نواحي الحياة جميعًا؛ الفردية والاجتماعية والنفسية والروحية بحيث يجب على المسلمين اتباعه والاقتداء به؛ لأنهم أقروا بنبوته ﷺ فمن ضياع الجهد والوقت التساؤل في كل موقف عن السر والحكمة.

ولكن قد تصبح سعادتنا غامرة إذا ما وقفنا على بعض أو كل الحكم من سنته ﷺ. وما أصدق تعبيره عندما يصف السنة بأنَّها (الهيكل الحديدي) للإسلام.

وهنا يرى أن هناك أسبابًا ثلاثة تؤكد ضرورة إقامة السنة ويبيّن أطرافًا من حكمة اتباعها:

---

(١) هادفيلد -علم النفس والأخلاق (ص١١٥-١١٦)، ترجمة محمد عبد الحميد أبو العزم، ومراجعة د. عبد العزيز القوصي مكتبة مصر، سنة ١٩٥٣.

١- تمرين الإنسان المسلم بطريقة منظمة على أن يحيا دائمًا في حال من الوعي الداخلي واليقظة الشديدة وضبط النفس. وهذه مزية الاقتداء برسول الله ﷺ في حركاته وسكناته. إن هذا الانضباط السلوكي وفقًا لسنته يؤدي إلى التخلص من الأعمال والعادات العفوية التي تعرقل النشاط الإنساني عن التقدم، يقول محمد أسد (إن الأعمال والعادات التي تقوم عفو الساعة، تقوم في طريق التقدم الروحي للإنسان كأنها حجارة عثرة في طريق الجياد المتسابقة).

٢- تحقيق النفع الاجتماعي للمسلمين، لأنهم باتباع السنة (أي المنهج النبوي في الحياة) تصبح عاداتهم وطباعهم متماثلة مهما كانت أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية متنافرة.

٣- ضمان الهداية إلى الحياة الإنسانية الكاملة الكفيلة بتحقيق السعادة والحياة الطيبة؛ لأنه ﷺ يعمل بوحي إلهي، وقد أرسل رحمة للعالمين وليس هاديًا من الهداة فحسب، ولكنه الهادي إلى طريق مستقيم.

وعلى هذا تصبح شخصيته ﷺ متغلغلة إلى حد بعيد في منهاج حياتنا اليومية، ويكون نفوذه الروحي قد أصبح العامل الحقيقي الذي يقودنا طول الحياة[1].

أما التفسير التاريخي وفقا لارتباط المسلمين بالسنة، فنرجو أن نعود لبحثه في مناسبة لاحقة؛ إذ يرى محمد أسد أن السنة كانت أيضًا مفتاح فهم النهضة الإسلامية منذ قرون، فلماذا لا تكون مفتاحًا لفهم انحلالنا الحاضر؟ وهو سؤال في موضعه تماما.

ثالثًا: بين الإسلام-كما سيرد تفصيلا في الصفحات القادمة -مكانة الإنسان-أي خلافته- في الدنيا وطريقه إلى الآخرة، ووضح له الأهداف والغايات، ومن هنا فليست الدنيا هي المآل والغاية بل هي طريق يجتازه الإنسان إلى حياة الخلود، وفي ضوء فهم هذه الحقيقة واتباعها نتوقف عند بعض الملاحظات منها:

(أ) لم تحدث أمراض نفسية بنفس الأنواع التي يعاني منها إنسان العصر الحاضر.

(ب) لا شك أن تعليل هذه الأمراض يتضح من الانحراف أو الخطأ في تعريف الإنسان ورسم خطط حياته.

(جـ) تحقق السعادة النفسية ممكن باتباع المنهج الرباني حيث إن هذا المنهج قد أثمر

---

(١) محمد أسد- الإسلام على مفترق الطرق (ص١٠٤-١١٠)، ط. دار العلم للملايين-بيروت.

أفضل حياة إنسانية سعيدة ممكنة على الأرض، ومازال يكفلها إذا التزمت به البشرية بعامة والمسلمون بخاصة.

إن كتاب الله تعالى محفوظ مقروء، وهاهو نداؤه للإنسان عامة بتذكيره بفطرته، والميثاق الذي أخذه عليه لكي يحافظ على هذه الفطرة، ويذكر أيضًا بأنه مخلوق مربوب، وأنه في حاجة دائما إلى ربه ﷻ حيث إنه سبحانه هو الذي أنعم عليه بالحياة ابتداء بالمولد – وهو الذي يمده بالنعم التي تجعل حياته سعيدة هانئة.

يقول الدكتور محمد عثمان نجاتي: (إن الإيمان بالله تعالى، واتباع منهجه الذي رسمه للإنسان في القرآن، وبينته السنة هو السبيل الوحيد للتخلص من الهم والقلق، والطريق الوحيد الذي يؤدي إلى تحقيق أمن الإنسان وسعادته. وإن فقدان الإيمان بالله، وعدم اتباع منهجه في الحياة يؤدي إلى الهم والقلق والشقاء)[1]. قال تعالى: **﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾** [طه:١٢٣-١٢٤].

مع العلم بأن النفس ذكرت في القرآن بجميع قواها التي يدرسها اليوم علماء النفس المتخصصون لهذه الدراسات في موضوعاتها الحديثة:

١- فقوة الدوافع الفطرية (الغريزية) تقابل النفس (الأمارة بالسوء): **﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾** [يوسف:٥٣].

٢- وقوة النفس الواعية تقابل النفس (الملهمة): **﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾** [الشمس: ٧- ١٠].

٣- وقوة الضمير تقابل النفس اللوامة، وهي النفس التي يقع منها الحساب كما يقع عليها، وجاء ذكرها من أجل ذلك مقرونًا بيوم القيامة: **﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾** [القيامة:١-٢].

٤- ثم ذكرت موصوفة بالإبصار والعلم بمواقع الأعذار: **﴿بَلِ الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾** [القيامة:١٤-١٥].

٥- وقوة الإيمان والثقة بالغيب تقابل النفس "المطمئنة"[2]: **﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ**

---

(١) د. محمد عثمان نجاتي-القرآن وعلم النفس (ص٢٤٩). ط. دار الشروق (١٤٠٢هـ-١٩٨٢م).

(٢) د. سيد عبد الحميد مرسي،النفس البشرية (سلسلة دراسات نفسية إسلامية (ص٨١-٨٢) مكتبة =

* ﴿ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [الفجر: ٢٧ - ٢٨].

ونعود إلى تأصيل نظرة علماء المسلمين إلى النفس الإنسانية، باستمداد معلوماتهم أولا عن خلق الإنسان ودوره ومصيره. ونبدأ بشرح الخلفية العقائدية لعلم النفس الإسلامي.

الخلفية العقائدية لعلم النفس الإسلامي:

عندما تناول علماء المسلمين النفس البشرية تحليلا ودراسة، واستمدوا معارفهم عن أصل خلق آدم عليه السلام كما ورد في القرآن الحكيم في أكثر من سورة، وكما أوردها الأحاديث النبوية أيضًا شرحًا وتفسيرًا وبيانًا.

واتباعا للسياق الذي التزمه علماء المسلمين من المفسرين والفقهاء والمحدثين وغيرهم، فإننا سنبدأ من حيث بدأوا عادة، أي تفسير قول الله تعالى: **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾** [البقرة:٣٠]. وقال تعالى: **﴿خُلَفَاءَ من بَعْدِ نُوحٍ﴾** [الأعراف:٦٩]. وقال عز وجل: **﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾** [الأنعام:١٦٥].

وقد فسر الطبري الخلافة بقوله: (خليفة من يخلفني في الحكم بين خلقي وذلك الخليفة هو آدم ومن قام مقامه في طاعة الله، والحكم بالعدل بين خلقه، وأما الإفساد وسفك الدماء بغير حقها فمن غير خلفائه، ومن غير آدم ومن قام مقامه في عباد الله)[1].

ويتضمن هذا التفسير ملاحظات ثلاثة:

الأولى: إن الخلافة في الحكم بين خلق الله تعالى، أي تنفيذ شرعه منذ آدم عليه السلام ومن قام مقامه.

الثانية: يستحق الخلافة بهذه الصفة المؤمنون الطائعون الذين يتحرون العدل في الحكم.

الثالثة: لا تطلق الخلافة على المفسدين في الأرض، إذا إن آدم عليه السلام يكون له ذرية يفسدون في الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا، فأضيف الإفساد وسفك الدماء بغير حقها إلى ذرية خليفته دونه، وأخرج منه خليفته.

=

وهبة بالقاهرة ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م).

(١) الطبري -جامع البيان عن تأويل آي القرآن (جـ١ ص٤٥٢) تحقيق: محمود شاكر ومراجعة أحمد محمد شاكر - ط. دار المعارف بمصر ١٩٦٩م.

وشذ عن ذلك ابن عربي الصوفي الفلسفي حيث قال بأن الخليفة هو خليفة عن الله تعالى مثل نائب الله سبحانه وتعالى، وتفسير تعليم آدم الأسماء بالصفات التي جمع معانيها الإنسان وخلق آدم على صورته وأريد به هذا المعنى فأخذوا عن الفلاسفة أن الإنسان عالم صغير وضموا إليه أن الله تعالى هو العالم الكبير بناء على أصل فكرة وحدة الوجود[١].

ويرفض علماء السنة هذا التفسير ويستعبدونه تمامًا؛ لأن الله تعالى في رأي فلاسفة وحدة الوجود هو عين المخلوقات، ويترتب على هذه الفلسفة أن الإنسان من بين الظاهر هو الخلافة الجامعة بين الأسماء والصفات، ويتفرع على هذا دعوى الربوبية والإلهية المؤدية إلى الفرعونية، وهذا باطل ولا يجوز أن يكون الله تعالى خليفة بهذا المعنى، ويقول ابن مفلح: (بل من اعتقد بالخلافة بهذا المعنى فهو مشرك بالله تعالى-ولهذا لما قالوا لأبى بكر الصديق ﷺ: يا خليفة الله، قال: لست بخليفة الله ولكني خليفة رسول الله ﷺ)[٢].

والاعتراض على هذا التفسير الفلسفي ينصب على تأليه الإنسان وإعطائه نفس صفات الله تعالى، ومن ثم عدم التمييز بين المؤمنين الطائعين والعصاة الكافرين، إذ إن فلسفة وحدة الوجود-فضلا عن مخالفتها للحقيقة الشرعية والكونية -فإنّها تؤدي إلى الاستخفاف بأوامر الدين وتهدم القيم الخلقية من الأساس.

وهناك أيضًا من العلماء من اعترض على تفسير الخلافة بأنّها عن الله تعالى، إذ إن الخلافة إنما تكون للنيابة عن الغير -إما لغيبته أو لعجزه، وذلك لا يجوز على الله سبحانه وتعالى فإنه الحي القيوم.

وقد فند ابن مفلح هذا الاعتراض، موضحًا أن الخلافة بالمعنى الصحيح إنّما هي

---

(١) ابن مفلح- مصائب الإنسان من مكائد الشيطان (ص٢٣)- الناشر علي رحمي- دار مرجان للطباعة بالقاهرة ١٩٨٠م.

(٢) ابن مفلح- مصائب الإنسان من مكائد الشيطان (ص٢٣).

ويرى الشيخ النجار أن الخلافة عن الله تعالى بالمعنى الصحيح لا تتعارض مع أنه سيكون للإنسان أيضًا سلطان عليها متصرفا في موادها ليجعلها ملائمة لحاجاته (قصص الأنبياء-مقدمة الطبعة الثانية ص ١٦- العالمية للتوزيع).

ولعل تعريف الإنسان الجامع بين الروحي الأخلاقي والعضلي بقدراته على البحث والاكتشاف والتصرف -هذا التعريف بقسميه هو الأساس لقيام حضارة إنسانية جامعة بين القيم والتقدم التكنولوجي، وفي ضوء ذلك يمكن تقويم تاريخ الحضارات.

بالشرط المتقدم -أي الطاعة والحكم بالعدل، فهي ليست خلافة بسبب غيبة الغير أو عجزه لأن الاستخلاف قد يكون في أحوال أخرى:

١- أن يستخلف المستخلف غيره امتحانًا للمستخلف أو تهذيبًا له.

٢- أو يستخلفه لقصور المستخلف عليه عن قبول التأثير من المستخلف -لا لعجزه-. ومثال ذلك أن السلطان جعل الوزير بينه وبين رعيته، وكذلك جعل الله تعالى الرسل بين الملك الذي هو من قبله تعالى وبين العباد لفضل قوة إعطائهم ليأخذوا منه الحكمة ويوصلوها إلى الناس، وبهذا الوجه قال تعالى: **﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلاً﴾** [الأنعام:٩][(١)].

ويتبين من هذا الشرح والتفسير مدى الشروط والحدود التي وضعها أصحاب تفسير (الخلافة) بأنَّها عن الله تعالى، فهي مقيدة بقيدين:

الأول- بطاعته ﷻ وإقامة العدل بين الناس.

الثاني- إن الخلافة بهذا المضمون لون من ألوان الابتلاء والاختيار لبني آدم ليتحقق مدى عبوديتهم لله تعالى، ومع الاعتقاد الجازم بأنه سبحانه وتعالى حي قيوم شهيد لا يموت ولا يغيب، فلا يجوز أن يكون أحد من بني آدم خلفا له؛ فإنه لا يقوم مقامه ﷻ أحد. بل إنه سبحانه وتعالى يكون خليفة لغيره كما قال رسول الله ﷺ: "**اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل والحضر**" رواه مسلم.

كما قال الرسول ﷺ في حديث الدجال: «**إن يخرج وأنا فيكم فأنا حجيجه دونكم وإن يخرج ولست فيكم فامرؤ حجيج نفسه، والله خليفتي على كل مؤمن**» رواه البخاري[(٢)]. والآن، نتحدث عن طبيعة النفس الإنسانية في التصور الإسلامي.

الأصل في النفس: الفطرة والثبات:

والمقصود أنَّها خلقت تعرف ربها ﷻ، والمقصود بالثبات أنَّها لا تتغير تلقائيًا تبعًا لما يحدث في محيطها الثقافي والاجتماعي والسياسي كما تطير الريشة في مهب الريح-ولكن تتغير رغباتها وشهواتها وأهواؤها للأسباب التي سنعرض لها عند الحديث عن النفس عند ابن الجوزي (٥٩٧هـ).

---

(١) السابق (ص٢٢- ٢٣).

(٢) نفسه (ص٢٣).

وأساس القول بالفطرة مستمد من الكتاب والسنة[١].

أما الكتاب فإن آية الميثاق المشهورة تفيد ذلك. قال تعالى: **﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ من بَنِي آدَمَ من ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾** [الأعراف:١٧٢، ١٧٣].

وقوله ﷻ: **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾** [الروم:٣٠].

وحديث الرسول ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جدعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟**» رواه البخاري.

والحديث عن الفطرة حديث ممتد، سيصل بنا في البحث إلى تأصيل العقيدة الإسلامية ومعرفة الله تعالى، وبالتالي معرفة سنن الله ﷻ في الطبيعة والعمران البشري والاجتماعي عند حديثنا عن (علم الاجتماع الإسلامي).

أما عوامل الوراثة والبيئة وخرافات العرف والتقاليد فهي طارئة على النفس من الخارج؛ لأنها جبلت في الأصل على معرفة ربها تعالى: (وقد تحجبها الغفلة والبيئة والتقليد أحيانا، ولكن جذور هذه المعرفة عميقة في النفس لا سبيل إلى إنكارها أو التخلص منها)[٢].

وفي ضوء هذه الآيات -يرى الأستاذ محمد شديد- إن دليل الفطرة أن الإنسان بطبعه يحس بالحاجة إلى القوة المعينة، وتظهر في نفسه هذه الفطرة سليمة نقية حين الحاجة إليها في المصائب والمحن، فإن المريض الذي برح به الألم، وراكب البحر الذي أشرف على الهلاك، والمظلوم الذي لا يجد ناصرًا ولا معينًا، والأم التي يئست من شفاء وحيدها، حين تنقطع بهم أسباب الأرض يتوجهون بفطرتهم إلى الله ﷻ، قال تعالى: **﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾** [الإسراء:٦٧].

---

(١) ينظر كتاب الأستاذ محمد قطب -دراسات في النفس الإنسانية فصل (الدين والفطرة من٢١١ إلى ٢٤٤)، وهو -فيما نعلم- أول رائد للدراسات النفسية الإسلامية-ط. دار القلم- بدون تاريخ.

(٢) محمد شديد – منهج القرآن في التربية (ص٨١-٨٤)، ط. مكتبة الآداب بالجماميز بالقاهرة – بدون تاريخ.

وقال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [يونس:٢٢](١).

ولكن ما القول في التغييرات الحادثة من حولنا؟ وهل غيرت معالم الحياة من طبيعة هذه الفطرة؟

إنه سؤال ملح يحتاج إلى إجابة للرد على الآخذين بآراء الفلسفة الماركسية بوجه خاص حيث يرون أن النفس تتغير بالعوامل الاقتصادية، أو الفلسفة المادية الغربية عموما التي ترى أن (التراكم الكمي) في الإنتاج ووسائل الرفاهية والازدياد في استعمال الأدوات التكنولوجية العصرية من شأنه التأثير في النفس ورقيها.

أما الدراسة المستوعبة لآيات الله تعالى، والجامعة بين عمق التفسير الإسلامي والمعرفة بآراء علماء النفس وخبراء الاجتماع، هذه الدراسة تقرر أن النفس البشرية لا تتغير بتغير الأحوال والأوضاع ولا تتطور بالتطور الثقافي والاجتماعي والاقتصادي ولا تتزلزل بالتوجيه الميكانيكي والمادي والصناعي)(٢).

إن هذه النتيجة نجد لها سندًا من كتاب الله تعالى في قوله ﷻ: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال:٥٣]. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد:١١]. وقال أيضًا: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت:٥٣].

وواضح من هذه الآيات "إن النفس البشرية نقطة فاصلة في النشأة الإنسانية وفي مجال تقويمها والارتفاع بها على سائر صنوف الاضطراب والانهيار والتدهور"(٣).

ويتضح من التحليل النفسي للقوى الإنسانية في ضوء حقيقة فطرة النفس أن الأسس النفسية على نوعين:

---

(١) نفسه.

(٢) د. محمد تقي الأميني بكتابه (بين الإنسان الطبيعي والإنسان الصناعي) (ص٤١)- ترجمة/ مقتدى حسن ياسين ومراجعة وتقديم د. عبد الحليم عويس، ط. دار الاعتصام سنة ١٩٨٢م.

(٣) نفسه.

١- الروحية ويقال لها: الإنسانية.

٢- المادية ويقال لها: الحيوانية.

وتنبت الأولى -الإنسانية- من الفطرة، أي القوى الروحانية التي ركزها الله تعالى في النفس البشرية منذ تكوينها، وينشأ عن هذه الأسس الروحية غرائز طيبة تتمثل في الخير والبر والرحمة والتعاون والإخاء والمودة والحب والصدق والعدل وغير ذلك من القيم العالية والفضائل الإنسانية والمثل العليا[١].

أما الغرائز التي بالأسس المادية -الحيوانية- فتتمثل في صور الجوع والعطش والنشاط الجنسي وأنواع النشاط المادي والجسمي الأخرى التي يتفق فيها الإنسان مع الحيوان من حيث الدوافع والشهوات[٢].

بعد هذه المقدمة، سيتضح لنا في الصفحات التالية جوهر الخلاف في دراسة النفس بين المنهجين الإسلامي والغربي.

جوهر الخلاف في دراسة (النفس) بين المنهجين: الإسلامي والغربي:

يظهر الاختلاف الجوهري بين المنهجين إذا استطلعنا كلتا النظرتين الإسلامية والغربية للإنسان:

إن نقطة البداية هي النظر في أصل خلق الإنسان طبقًا لما ورد في الكتاب والسنة، هذه المعرفة الأولية بالإنسان لبيان (وظيفته ودوره في الحياة وحدود طاقاته، ليست من صميم الدراسة النفسية فحسب، بل إنَّها كذلك هي الضمان الوحيد لعدم الوقوع في العيوب المنهجية التي وقعت فيها أبحاث الغرب) [٣].

وتتلخص قصة أصل الخلق في خلق آدم عليه السلام من تراب، ونفخ الروح فيه وتعليمه الأسماء وإسجاد الملائكة له ثم ابتلائه وزوجه بمنعهما من الأكل من الشجرة المحرمة. وبعدها إغواء الشيطان لهما وإهباط الجميع إلى الأرض ابتلاء واختبارًا في الحياة الدنيا وهي المعبر للآخرة.

من هنا كانت عناية علماء المسلمين بالشق العلمي المؤدي إلى علاج النفس من

---

(١) نفسه (ص٤٧).

(٢) نفسه (ص٤٨).

(٣) محمد قطب- دراسات في النفس الإنسانية (ص٢٧)، ط. دار القلم بالقاهرة - بدون تاريخ.

آفاتها وأمراضها، وأول هذه الأمراض الذنوب والمعاصي، لأن هذه الأمراض لو تركت لأصابت نفس الإنسان بالغموم والهموم والأحزان وضيق الصدر والحياة الضنك في الدنيا، كما تقضي به إلى غضب الله تعالى وعذابه في الآخرة، كما سنفصل ذلك عند حديثنا عن آفات النفس وعلاجها عند ابن الجوزي (٥٩٧هـ).

وقد لاحظنا أن جانبًا كبيرًا من كتب تراثنا المعنية بدراسة النفس، تهتم بإنقاذ النفس من عدوها الشيطان لتسلم من شره فتسعد في الحياتين ونكتفي بذكر حديثين في هذا الصدد:

أحدهما: الحديث القدسي قال تعالى: «**إني خلقت عبادي حنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنـزل به سلطانا**». رواه مسلم.

وينفرد المسلمون وحدهم بتصورهم لمضمون هذا الحديث؛ إذ نتج عن الإيمان به الإلحاح على تغليب الهاتف الملكي المؤيد للإنسان، الآخذ بيده إلى طريق الخير، هذا من جانب، وإضعاف هاتف الشيطان -من جانب آخر- الذي يؤدي إلى التهلكة؛ قال ابن مسعود: «**إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة، فأما لمة الشيطان فإيعاذ بالشر وتكذيب بالحق وأما لمة الملك فإيعاذ بالخير وتصديق بالحق؛ فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله تعالى؛ فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان**».

مجمل القول أن علماء المسلمين وضعوا منهج العلاج النفسي بمعرفتهم لقصة خلق آدم عليه السلام وعداء الشيطان له ولبنيه ومقام الخلافة التي ينبغي عليه الارتقاء إلى مقامها، وغير ذلك من جوانب هذه الحقيقة الكبرى التي مصدرها الوحي[1].

ونعود إلى الخلفية العقائدية لتصور فلاسفة الغرب للإنسان حيث طغت المادية الحسية:

---

(١) وللقارئ نبذة عن بعض الكتب التي اهتمت بالأخذ بيد الإنسان للانتصار على عدوه: (مصائب الإنسان من مكائد الشيطان) لابن مفلح، (ذم الهوى) و(الطب الروحاني) لابن الجوزي، كتاب (الروح) لابن القيم و(تفسير المعوذتين) له أيضًا وفي العصر الحديث (كتاب تنبيه الأذهان لحرب الشيطان للدكتور محمد صلاح الدين خطاب. وكتاب (بين الإنسان الطبيعي والإنسان الصناعي) لمحمد تقي الأميني.

الخلفية العقائدية لعلم النفس الغربي:

أما النظر في فلسفة الغرب بوجه عام فهي مقلوبة رأسًا على عقب؛ إذ إن (أصل الإنسان الأعلى والتيار الرئيسي المحرك به "مادي"، أما الجوهر الروحي والأشواق العليا، فليسا بموجودين في أصله، وإنما هي جبلته التي تكون النـــزعات الطبيعية والخلقية أولا ثم تنشئ -بعد ذلك القوى الفكرية بواسطة النـــزعات الطبيعية والخلقية نفسها)[1].

وتظهر المفارقة الجوهرية بين تصور علماء المسلمين للنفس وتصور الغربيين في شكلين بارزين أولهما عند (دارون) حيث اعتبر "الجبلة الحيوانية" فقط هي مصدر الأسس النفسية والنـــزعات الخلقية وسائر الخصائص الوجدانية والإنسانية وهي أيضًا مصدر سائر الأفكار والحركات التي تقوم عليها الحياة.

والثاني عند (فرويد) حيث جاءت أفكاره لترسخ هذا المفهوم فأرجع الحركات الإنسانية إلى الشعور ويعني (بالشعور) الطاقات التي زود بِها الإنسان من التفكير والتدبر والتصرفات العقلية وغيرها، وينبع من (اللاشعور) العواطف والتخيلات والأوهام كلها.

وقد توسع فرويد في تخيلـــه للمساحة التي يَحْتَلّهَا اللاشعور في النفس الإنسانية وجعلها كالبحر الذي يموج بالشهوات الجنسية، فجعل الإنسان عبدًا للحاجات المخزية الحيوانية من أول يومه، بل جعل نشاط الإنسان في العلم والإبداع والفلسفة الإنسانية، هو مجرد متاع للتنفيس عن الشهوات المكبوتة!!

ولا شك أن هذه النظرة تخالف حقيقة الإنسان الذي يتميز بالثنائية في جبلته المخلوقة من جسد وروح كما بينا آنفًا، والعيب الرئيسي في آراء فرويد إنكاره أن فطرة الإنسان أو ماهيته لها جوهر مستقل يمكن أن يكون له نشاط أرفع من العواطف الجنسية والشهوات الحيوانية[2].

وقس على ذلك الآراء المختلفة التي ترى أن الغرائز هي المادة الأولية في بناء حيواتنا وأشخاصنا، فالمدرسة الفرويدية للتحليل النفسي كما قدمنا تصب كل اهتمامها على الغريزة الجنسية، بينما يصر البيولوجيون على تأكيد أهمية قانون (التنازع على البقاء) أو الكفاح للبقاء أو البقاء للأصلح وكأن (المحافظة على النفس) هو قانون الحياة الأوحد.

---

(١) محمد تقي الأميني- بين الإنسان الطبيعي والإنسان الصناعي (ص٦١).

(٢) السابق (ص٦١- ٦٢).

ورأى (تروتر) أن غريزة القطيع هي وحدها التي تسيطر على مسلكنا وتؤثر فيه. وكان (أدلر) يذهب إلى أن جميع الأمراض العصبية تحدث نتيجة غريزة حب السيطرة. وحاولت مدرسة (يونج) التوفيق بين آراء فرويد وأدلر- أي الإقرار بوجود غريزتين هما: القوة والحب.

أما النقد الموجه إلى هذه المحاولات التي جهدت في تفسير الحياة وتعليل انحرافاتها على ضوء هذه الغريزة أو تلك، هذا النقد يتلخص في محاولة تفسير حقائق الحياة على ضوء غريزة واحدة من الغرائز، فإن أتباع (مدرسة فرويد) يفسرون كل شئ بالرغبات الجنسية، ويفسر أصحاب نظرية (المحافظة على النفس) عناية الأم مثلا بطفلها بتوقعها حاجتها لهذا الطفل في سن شيخوختها، وهكذا في باقي المذاهب. ومعنى ذلك من الناحية النظرية قلب كثير من الحقائق حتى تلائم التفسير[١].

هذا، إلى جانب سيادة وجهة النظر المادية التي ترجع جميع الظواهر النفسية إلى العمليات الفسيولوجية.

يقول الدكتور محمد عثمان نجاتي: إن علماء النفس المحدثين، بتبنيهم مناهج البحث في العلوم الطبيعية، قد حصروا أنفسهم في دراسة الظواهر النفسية التي يمكن فقط ملاحظتها ودراستها دراسة موضوعية، وتجنبوا البحث في كثير من الظواهر النفسية الهامة التي يصعب إخضاعها للملاحظة أو البحث التجريبي..

ويستطرد شارحا خطأ هذا المنهج القاصر، فيرى أنه يغفل الاختلاف الكبير في طبيعة تكوين الإنسان الذي يتميز عن الحيوان بالروح، فترتب على ذلك إغفال دراسة كثير من الظواهر السلوكية الهامة في الإنسان التي تتناول النواحي الدينية والروحية[٢].

وقد سبق أن لاحظنا أن هذه الناحية الجوهرية في خلق الإنسان قد اهتم بها علماء المسلمين أيما اهتمام وأعطوها جانبًا كبيرًا من عنايتهم؛ ذلك لأنهم عرفوا الإنسان واستمدوا معلوماتهم عنه من المصدر الوحيد الصحيح الذي أمدهم بحقيقته: القرآن

---

(١) ج.أ هادفيلد- علم النفس والإخلاص (ص١٩- ٢٠). ترجمة محمد عبد الحميد أبو العزم ومراجعة د. عبد العزيز القوصي - مكتبة مصر بالقاهرة ١٩٥٣.

(٢) د. محمد عثمان نجاتي- القرآن وعلم النفس (ص٢٠-٣٨/٣٩) ط. دار الشروق (١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م).

الحكيم، إلى جانب السنة النبوية.

وللقارئ عرضًا لبعض القضايا المتصلة بعلم النفس، وكيف عالجها علماء الإسلام:

التدين فطري في النفس:

إذا علمنا أن الإنسان -طبقًا لتعريف علم النفس هو عبارة عن وحدة جسمية نفسية متكاملة لا تتجزأ[1]، حق لنا أن نقرر بأنه لو صحت عقيدته صح سلوكه وسلمت انفعالاته، ولو ضعفت أو انحرف سلوكه واضطربت انفعالاته.

ويرى الدكتور عثمان نجاتي أن دافع التدين دافع نفسي له أساس فطري في طبيعة تكوين الإنسان. فالإنسان يشعر في أعماق نفسه بدافع يدفعه إلى البحث والتفكير في خالقه وخالق الكون، وإلى عبادته والالتجاء إليه طالبًا منه العونَ كلما اشتدت به مصائب الحياة وكروبها وهو يجد في حمايته عز وجل ورعايته الأمن والطمأنينة ويستند في ذلك إلى بعض آيات القرآن الكريم التي تبين أن دافع التدين دافع فطري في قوله تعالى: **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ للدين حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾**.

ففي هذه الآية يذكر الله تعالى أن فطرة الإنسان -أي في خلقته وتكوينه- استعدادًا فطريًا على إدراك بديع مخلوقات الله تعالى والاستدلال على وجود الله وتوحيده.

وقال تعالى: **﴿وإذ أخذَ ربُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألستُ بربِّكم قالوا بَلَى شَهِدْنَا أن تقولوا يومَ القيامة إنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غافلين﴾** [الأعراف: ١٧٢]، حيث يفسر ابن كثير هذه الآية بأن الله تعالى أخرج من صلب آدم وبنيه وذريتهم نسلاً بعد نسل على هيئة ذر وذلك قبل خلقهم في الدنيا، وأشهدهم على أنفسهم قائلاً لهم: (ألستُ بربكم) فأجابوا: (بلى شهدنا) بذلك، وقال تعالى: إنه أرشدهم على ربوبيته حتى لا تقولوا يوم القيامة: إنّا كنا عن هذا التوحيد غافلين أو غير عالمين.

وفي ضوء علم النفس ومصطلحاته يذهب الدكتور عثمان نجاتي إلى أنه يوجد في طبيعة تكوين الإنسان استعداد فطري لمعرفة الله وتوحيده، غير أن امتزاج الروح بالجسد وانشغال الإنسان بمطالب جسده وبمطالبه المختلفة التي تستلزمها حياته في الدنيا وعمارة الأرض، قد جعل عنده الاستعداد الفطري عرضة لأن تطمره الغفلة، ويطويه اللاشعور في

---

(١) أصول علم النفس، ص٢٦، دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٥م. د عزت راجح.

أعماقه.

ولكن هناك العوامل التي تساعد على بعثه من أعماق اللاشعور ليظهر واضحًا في الإدراك والشعور منها:

١- تفاعل الإنسان مع الكون ونظر الإنسان إلى عجيب خلق الله تعالى في نفسه وفي سائر مخلوقات الله وفي الكون بأسره.

٢- ما يحيط بالإنسان من أخطار في الحالات التي تهدد حياته؛ قال تعالى: ﴿**هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجَرَيْنَ بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين**﴾ [يونس: ٢٢][1].

الغاية من السلوك في العقيدة الإسلاميـــة:

يأخذ فريق من علماء النفس أن الغاية تقوم بدور هام في تعيين السلوك وتوجيهه فضلاً عن تفسيره (فلو أنك قابلت في الطريق صديقًا لك يجري وهو لا يلوي على شيء، لم تخرج من سلوكه هذا إلا بعدة احتمالات وتفسيرات، قد تكون بعيدة كل البعد عن الصواب. ولكنك لو عرفت أنه يريد اللحاق بقطار أو استدعاء طبيب ساعدتك معرفة الغاية على فهم السلوك)[2].

ولو بحثنا في الغاية من السلوك دينيًا، فإننا نجد تفسيرًا وفق العقيدة الإسلامية عند الإمام ابن حزم، يعبر بها عن اتجاه إسلامي عام يرى أن غاية السلوك الصحيح ينبغي أن يكون للآخرة، وهو يعصم صاحبه من الهم والحزن الذي سيتحقق لمن يتجهون لغاياتهم إلى الدنيا.

يقول ابن حزم: (إذا تعقبت الأمور كلها فسدت عليك وانتهيت في آخر فكرتك باضمحلال جميع أحوال الدنيا إلى أن الحقيقة إنما هي العمل للآخرة فقط، لأن كل أمل ظفرت به فعقباه حزن، إما بذهابه عنك وإما بذهابك عنه، ولابد من أحد هذين الشيئين إلا العمل لله عز وجل فعقباه على كل حال سرور في عاجل وآجل. أما العاجل فقلة الهم بما يهتم به الناس، وإنك به معظم من الصديق والعدو وأما في الآجل فالجنة)[3].

---

(١) د/ عثمان نجاتي القرآن وعلم النفس، ص٤٧. دار الشروق ١٤٠٢هـــ- ١٩٨٢م.

(٢) أصول علم النفس، د. عزت راجح. ص٢٩.

(٣) (كتاب الأخلاق والسير) في (مداواة النفوس) لابن حزم، ص٨، ٩. تحقيق: أحمد عمر المحمصاني، مطبعة السعادة بمصر بدون تاريخ.

الإسلام ودوافع السلوك:

يعرِّف علماء النفس الدافع الفطري أو الأوّلي بأنه: (الدافع الذي يولد الفرد مزودًا به عن طريق الوراثة البيولوجية)[١].

ومن هذه الدوافع الحاجات التي تكفل المحافظة على بقاء الفرد كالحاجة إلى الطعام والحاجة إلى الماء، والحاجات التي تكفل المحافظة على بقاء النوع وهي الحاجة الجنسية أو الدافع الجنسي)[٢].

وقد أشبع الإسلام حاجات الإنسان وفق أوامره لتكون سببًا لسعادة الإنسان بدلاً من تركه يشبع حاجاته بطريقة مخالفة لأوامره، أي وضح لنا كيف نوجه هذه الدوافع إلى الوجهة الصحيحة بدلاً من الوجهة الخاطئة.

يقول ابن القيم: (أغنانا الله تعالى بنكاح ما طاب لنا من النساء مثنى وثلاث ورباع عن الزنا والفواحش، وأغنانا بأنواع الأشربة اللذيذة النافعة للقلب والبدن من الأشربة الخبيثة المُسكرة، المُذهبة للعقل والدين، وأغنانا بأنواع الملابس الفاخرة من الكتان والقطن والصوف عن الملابس المحرمة من الحرير والذهب)[٣].

دافع الاستطلاع ومعالجة الأشياء[٤]:

ويظهر في الميل إلى الاستطلاع والمعرفة عن التساؤل ومحاولة معرفة ما يوجد في العالم، والتساؤل عن خالقه عز وجل. وقد أغنانا الله تعالى بالبراهين والآيات التي أرشد إليها القرآن عن الطرق المتكلفة المتعسفة المعقدة الكلامية (والفلسفية)، حيث قال المبعوث بالحنيفية السمحاء ﷺ: «**ما تركتُ من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد حدثتكم به، ولا تركتُ من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم به، وتركتكم على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغُ عنها إلا هالك**»[٥].

هذا فيما يتعلق بدافع الاستطلاع عما حولنا. أما محاولتنا معرفة ما نستطيع أن نفعله

---

(١) أصول علم النفس، د/ أحمد عزت راجح، ص٨٥.

(٢) المرجع السابق، ص٨٦.

(٣) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، لابن القيم، ج٢، ص٦٤، ط. الحلبي ١٣١٨هـ - ١٩٦١م.

(٤) أصول علم النفس ص٩٧.

(٥) إغاثة اللهفان، لابن القيم، ج٢، ص ٦٥.

وما لا نستطيع أن نفعله في شتى المواقف التي تعرض لنا، فإننا حينئذ نبحث ونسأل حين نجد أنفسنا في موقف جديد، وقد أغنانا الله تعالى آنذاك عن الاستقسام بالأزلام، طلبًا لما هو خير وينفع لنا باستخارته التي هي توحيد وتفويض واستعانة وتوكل(١) والاستخارة الشرعية هي البديل الصحيح لما يلجأ إليه الناس من الالتجاء إلى النجوم ومطالعها يستنبؤونها الأحداث والمستقبل!.

ويرى علماء النفس أن من الحاجات النفسية الضرورية الحاجة إلى الأمن النفسي، ويعني ذلك التحرر من الخوف أيًا كان مصدر هذا الخوف(٢).

ولما كان من مصادر الخوف المنافسة على الأموال والأرزاق وخشية الفقر وقلة المال، فمما يخفف من أثر هذا الخوف ما يحسه المسلم من طمأنينة ناتجة عما ضمنه الله تعالى له من رزق.

يقول ابن القيم: (وأغنانا عز وجل عن طلب التنافس في الدنيا وعاجلها بما أحبه لنا وندبنا إليه من التنافس في الآخرة، وما أعد لنا فيها وأباح الحسد في ذلك وأغنانا به عن الحسد في الدنيا وشهواتها)، ويضيف إلى ذلك أن الإحساس بالفرح بفضل الله تعالى ورحمته، وهما القرآن والإيمان، هو البديل عن الفرح بما يجمعه أهل الدنيا من المتاع والعقار والأثمان، فقال تعالى: **﴿قُلْ بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خيرٌ مما يجمعون﴾** [يونس: ٥٨](٣). وذلك لا يمنع المسلم من السعي لطلب الرزق من المصادر الحلال من أنواع التجارة والمكاسب الحلال بدلاً من الربا والميسر والقمار.

أمَّا الحاجة إلى التعبير عن الذات وتوكيدها وهي الحاجة التي تدفع الفرد إلى التعبير عن ذاته والإفصاح عن شخصيته وتوكيدها بأن يحقق ما لديه من إمكانات، هذه الحاجة تظهر في أعلى مستوياتها بالإحساس بالتفوق على الأعداء في ميادين القتال، بدلاً من إظهار التفوق على عباد الله لذلك، فقد أغنانا الله تعالى (بالتكبر على أعداء الله تعاليًا وإظهار الفخر والخيلاء لهم عن التكبر على أولياء الله تعالى والفخر والخيلاء عليهم، فقال ﷺ لمن رآه يتبختر بين الصفّين: «**إنها لمشية يبغضها الله إلا في مثل هذا الموطن**»).

---

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) أصول علم النفس، ص١١٣.

(٣) إغاثة اللهفان، لابن القيم.

ويمضي ابن القيم فيصور ميدان التنافس وإظهار التفوق أيضًا في ميدان الفروسية فيقول: (وأغنانا بالفروسية الإيمانية والشجاعة الإسلامية لنصرة دينه عن الفروسية الشيطانية وحمى الجاهلية)[١].

على أن هناك حاجات نفسية أخرى متنوعة جاء الإسلام فأشبعها بكل ما هو نافع من الحق والمباح بدلاً من كل باطل ومحرم وضار.

من ذلك مثلاً أن الإسلام أغنانا بأعياد الإسلام عن أعياد الكفار والمشركين، وكذلك أبدلنا سماع الآيات وكلام الرحمن بسماع المعازف وكلام الشيطان[٢].

وهكذا لم يترك الإسلام حاجة من حاجات النفس أو دافعًا من دوافعها إلا وغذاها بما ينفعها ويفيدها. وحتى الدافع إلى الخلوة للتعبد، فقد اشترط ألا تكون سببًا للسلبية والهروب من الحياة النشطة الإيجابية، ويصفها ابن القيم بعبارته الجامعة فيقول: (وأغنانا عز وجل بالخلوة الشرعية حال الاعتكاف ، أي في العشرة الأواخر من رمضان عن الخلوة البدعية التي يترك لها الحج والجهاد والجمعة والجماعة)[٣]، وربما يقصد بعض غلاة الصوفية الذين يعتزلون الناس بحجة الخلوة[٤].

الدين والصحة النفسية:

يقرر الدكتور نجاتي في كتابه عن (القرآن وعلم النفس) إن هناك اتجاهات حديثة بدأت تظهر بين بعض علماء النفس تُنادي بأهمية الدين في الصحة النفسية وفي علاج الأمراض النفسية، وترى أن الإيمان بالله تعالى قوة خارقة تمد الإنسان المتدين بطاقة روحية تعينه على تحمل مشاق الحياة، وتجنبه القلق الذي يتعرض له كثير من الناس الذين يعيشون في هذا العصر الحديث الذي يسيطر عليه الاهتمام الكبير بالحياة المادية، ويسوده التنافس الشديد من أجل الكسب المادي، والذي يفتقر في الوقت نفسه إلى الغذاء الروحي، مما سبب كثيرًا من الضغط والتوتر لدى الإنسان المعاصر، وجعله نهبًا للقلق، وعرّضه للإصابة

---

(١) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان.

(٢) نفس المصدر، بتصرف.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) وينتقد الدكتور راجح هؤلاء الغلاة الذين يعتزلون الناس ويعذبون أنفسهم بقوله: (ليس الإسلام بتعذيب النفس بل سيادة النفس) أصول علم النفس، ص١٧٣.

بالأمراض النفسية[١].

ولا يختلف اثنان في أن الحضارة الغربية هي المسيطرة في العصر الحديث بثقافتها وقيمها ومقتنياتها التكنولوجية، غير أننا هنا نميز بين المعيار العلمي التكنولوجي الذي سارت فيه أشواطًا جديرة بالتقدير[٢]، وبين المعيار الإنساني ونقصد به مدى ما حققته للإنسان أو أخفقت في تحقيقه من سعادة واطمئنان نفسي، حيث يتضح أنها أخفقت إخفاقًا ذريعًا في هذا الميدان، بل على النقيض كانت سببًا في تعاسة الإنسان وإصابته بالأمراض النفسية التي أعيت العلماء في علاجها.

ففي وصف الأعباء النفسية للحضارة الحديثة، يقول الدكتور عزت راجح: (من السمات البارزة للحضارة الغربية الحديثة شيوع القلق والحيرة والارتياب والارتباك بين الناس، وذلك من أثر التغير الاجتماعي السريع الذي بدأه الناس في الستين سنة الأخيرة، فقد شهد العالم حربين عالميتين تمخضت في أعقابهما هزات اقتصادية عنيفة، واضطرابات في العلاقات السياسية بين الأمم، وانقلابات ثورية في أشكال الحكومات، وصراعات ثقافية وأيديولوجية مختلفة، وتقدم صناعي تكنولوجي لم يسبق له مثيل...) إلخ.

إلى أن يقول: (إن الحضارة الغربية الحديثة كما يصفها كثير من علماء النفس الحديث، حضارة تشعر الفرد بأنه منبوذ مهجور في عالم يشغله ويغشه ويخدعه، حضارة تشعر بالعزلة والعجز وقلة الحيلة في جو عدائي يغشاه من كل جانب، فقد شجعت التنافس المسعور بين الناس، وأضعفت الصلة بين العامل وصاحب العمل، وأوهنت روابط الأسرة، وزلزلت أركان الإيمان، وجعلت كل إنسان يعيش لنفسه، فهي في جملتها حضارة مادة وهوس وسرعة وتوتر وضجيج، فلا عجب إذن أن اقترنت هذه الحضارة باعتلال الصحة النفسية، واختلال الصحة الخلقية، وذيوع الاضطرابات السيكوسوماتية والجريمة والانتحار والمخدرات والطلاق وغير ذلك من المشكلات الاجتماعية، هذا إلى ما تزخر به من أفراد فقدوا سعادتهم واتزانهم النفسي وغشيهم اليأس والقنوط والتوجس والسخط

(١) القرآن وعلم النفس، ص٢٣٩. ط. دار الشروق ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

(٢) وفي الوقت نفسه لا غفل عما سببته من إنتاج الأسلحة المدمرة التي تهدد البشرية بالفناء، فضلاً عما نعرفه من مظاهر التلوث الضار بالإنسان في الأجواء والمياه والأراضي المعرضة للإشعاع الذري وعوادم المصانع والسيارات وغيرها.

وعدم الرضا بشيء).

ويستطرد في النهاية ليفسر لنا سبب ولادة علم الصحة النفسية، (حيث بدت الحاجة ماسة إلى تحصين الإنسان بأساس ثابت للطمأنينة والاستقرار، بل حفلت بالعوامل التي تعطل النمو وتخنق الشخصية.

وهكذا ولد عالم الصحة النفسية. إنها حضارة سمنها الإنسان فأكلته)[١]. ولكن لم يقف علماء النفس مكتوفي الأيدي أمام ألوان الاضطرابات الشخصية والأمراض النفسية، بل استخدموا أساليب مختلفة للعلاج النفسي، منها طريقة التحليل النفسي، ولكن معدلات الشفاء لم تصل بعد حتى الآن إلى الدرجة التي تبعث على الرضى، كما أن محاولات الوقاية من الأمراض النفسية لا زالت ضئيلة جدًا[٢].

ويعلل الدكتور عثمان نجاتي ذلك بالاختلافات الكثيرة الموجودة بين المدارس المختلفة للعلاج النفسي إلى طبيعة الدوافع الأساسية المحركة للسلوك وإلى طبيعة التهديدات المثيرة للقلق. لأن كل مدرسة تنظر إلى الإنسان من زاوية معينة لم تستطع أن تنظر إليه نظرة كلية شاملة.

ولكنه يرى أن هناك اتجاهًا جديدًا بدأ يظهر أخيرًا بين علماء النفس والمعالجين النفسيين، يدعو إلى اهتمام أكبر بتأثير العوامل الاجتماعية والثقافية في الشخصية، كذلك بدأت تظهر حديثًا اتجاهات بين بعض علماء النفس تُنادي بأهمية الدين في الصحة النفسية وفي علاج الأمراض النفسية، وترى أن الإيمان بالله قوة خارقة تمد الإنسان المتدين بطاقة روحية تعينه على تحمل مشاق الحياة، منهم وليم جيمس الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي الذي قال: (إن أعظم علاج للقلق، ولا شك هو الإيمان)[٣].

وفي هذا المعنى أيضًا يقول كارل يونج المحلل النفسي: (استشارني في خلال الأعوام الثلاثين الماضية أشخاص من مختلف شعوب العالم المتحضرة، وعالجت مئات كثيرة من المرضى.. فلم أجد مريضًا واحدًا من مرضاي الذين كانوا في المنتصف الثاني من عمرهم

---

(١) أصول علم النفس، ص٦٢٢، ط. دار المعارف بمصر.

(٢) القرآن وعلم النفس، ص٢٣٨.

(٣) ديل كارنيجي، دع القلق وابدأ الحياة، ترجمة عبد المنعم الزيادي، مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٦. نقلاً عن (القرآن وعلم النفس).

-أي جاوزوا سن الخامسة والثلاثين- من لم تكن مشكلته في أساسها هي افتقاره إلى وجهة نظر دينية في الحياة. وأستطيع أن أقول: إن كل واحد منهم قد وقع فريسة المرض؛ لأنه فقد ذلك الشيء الذي تمنحه الأديان القائمة في كل عصر لأتباعها، وأنه لم يتم شفاء أحد منهم حقيقة إلا بعد أن استعاد نظرته الدينية في الحياة)[١].

أما الإيمان في الدين الإسلامي بخاصة، فهو لا يؤدي فقط -كما يثبت الدكتور نجاتي- إلى شفاء النفس من أمراضها ولكنه يكسب الإنسان، إذا ما بُث في نفسه منذ الصغر، مناعة ووقاية من الإصابة بالأمراض النفسية؛ لأن المؤمن بالله تعالى إيمانًا صادقًا لا يخاف من شيء في هذه الحياة الدنيا، فهو يعلم علم اليقين أنه لا يمكن أن يصيبه شر أو أذى إلا بمشيئة الله تعالى، وأن رزقه بيد الله عز وجل فهو لا يخاف الفقر[٢].

إلى غير ذلك من عوامل الوقاية التي تساعد المسلم على اجتياز طريق الحياة بالثقة والاطمئنان.

وإذا تقيدنا بلغة علم النفس واصطلاحاته سنرى كيف تضمنت العقيدة الإسلامية وسائل هامة تكفل للإنسان تحقيق الصحة النفسية.

العقيدة الإسلامية تحقق الصحة النفسية:

إن العقيدة الإسلامية بما تشتمل عليه من أمر بالصبر على الشدائد والإيمان وانتظار اليسر بعد العسر، والإيمان باليوم الآخر حيث الجزاء والثواب، هذه العقيدة تمد المسلم أثناء اجتيازه طريق الحياة، ومروره بالتجارب المتلاحقة، والابتلاءات المتوالية بما فيها من ألوان التعب والإرهاق الجسماني والنفساني، تمدّه بأسلحة الوقاية قبل أن يقع في الأمراض النفسية التي تحتاج إلى علاج.

ومن أسلحة الوقاية النفسية ما يلي:

١- ينبغي أن تكون الدوافع والبواعث في عمل الإنسان ابتغاء مرضاة الله تعالى، خضوعًا لأوامره عز وجل واجتنابًا لنواهيه وهي مرتبة التقوى.

هذه غاية إذا وضعها المسلم أمامه ليزن بها كل حركاته وتصرفاته وسلوكياته،

---

(١) Carl. Jung: modern man IM search of a s London. Routle Hegan Paul, ltd ٦٦٩١, p. ٤٦٢ نقلاً عن (القرآن وعلم النفس).

(٢) القرآن وعلم النفس، ٢٤١، ٢٤٢، باختصار.

صغيرها وكبيرها، إذا وضعها أمامه تحققت الراحة النفسية وحققت له الشعور بالاطمئنان والسكينة.

٢- يجب وضع الآخرة نصب أعيننا أثناء سعينا في هذه الحياة، إذ الآخرة هي الحياة الحقيقية الخالدة الباقية بنص القرآن الكريم والأحاديث النبوية.

٣- الإيمان بقضاء الله وقدره عند وقوع الشدائد والمصائب والتأكد من أن اختيار الله تعالى للعبد أفضل من اختياره لنفسه كما قال العلماء، وأن الشرور والآفات سببها المعاصي والآثام، فليراجع المسلم نفسه ويصحح أفعاله.

وفي حالات أخرى، أي إذا تحقق للإنسان ما لا يحبه وهي درجة أدنى من الكوارث والمصائب فإن ما ينقذ العبد من أمراض النفس أن يعتقد أن ما يظنه أنه نقمة ربما يُعد نعمة. وكم من مواقف في حياة الإنسان، يقف أمامها معترضًا شاكيًا باكيًا؟ ثم يتضح له بعد مرور الزمن أنها كانت نعمة! وذلك على ضوء قوله تعالى: ﴿**وعسى أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئًا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون**﴾ [البقرة: ٢١٦].

٤- الالتجاء إلى الله تعالى عند الشدائد للدعاء والاستغفار والتوبة بإلحاح وتضرع وذلة ومسكنة[١]. وتتحول العبودية لله تعالى في هذه الحالة الفريدة إلى إحساس بالعزة أمام الغير، وثقة بالنفس تدفع العبد إلى تذليل الصعاب. فهو سبحانه وتعالى وحده الذي يُلجأ إليه في الشدائد فيخرجنا منها أكثر ما نكون قوة واطمئنانًا إلى رحمته تعالى ورأفته بعباده.

وهنا تظهر الحكمة من الصلاة والذكر والدعاء عند السجود وفي أعقابها، وهي لونٌ من ألوان إفضاء الإنسان بمشكلاته وهمومه إلى الله سبحانه وتعالى، ومن المعروف بين المعالجين النفسيين أن تذكر المريض النفسي لمشكلاته وتحدثه عنها يؤدي إلى تخفيف حدة قلقه. وإذا كانت حالة الإنسان النفسية تتحسن إذا أفضى الإنسان بمشكلاته لصديق حميم، أو لمعالج نفسي، فما بالك بمقدار التحسن الذي يُمكن أن يطرأ على الإنسان إذا أفضى بمشكلاته لله سبحانه وتعالى، وقام عقب كل صلاة بمناجاة ربه ودعائه والاستعانة

---

(١) وربما نقترب في هذه الحالة من إحدى طرق العلاج النفسي المسماه (التنفيس الانفعالي) حيث يعبر الإنسان عما يعتلج في صدره من مشاعر أو انفعالات... (أصول علم النفس، ص٦٠٦) د. عزت راجح.

به وطلب العون منه؟[١].

ولكي تتضح لنا معالم المنهج الإسلامي في دراسة النفس بطريقة أكثر عمقًا، اخترنا نموذجًا تطبيقيًا للبحث، يتمثل في دراسة ابن الجوزي (٥٩٧هـ) عن النفس الإنسانية وآفاتها، وكيف عالجها بمنهج إسلامي أصيل.

وتنقسم دراستنا عنه إلى بحث قواعد المنهج أولا ثم عرض آرائه في آفات النفس وأمراضها وكيفية علاجها.

أولا: القواعد المنهجية الأساسية في دراسة النفس عند ابن الجوزي (٥٩٧هـ):

أولاً: العبودية لله ﷻ والخوف منه وردع النفس عن هواها، وزجر النفس الأبية عن مواقف الذل بالعبودية والمحبة لغير الله سبحانه وتعالى.

فإن من حفظ الله تعالى في صحته حفظه الله في مرضه، ومن راقب الله في خطواته حرسه عند حركات جوارحه، وفي حديث ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «**احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده أمامك تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة**».

ويؤيد ذلك أيضا موقف يونس ؑ؛ إذ لما كانت له أعمال خير متقدمة نفعته في شدته فقال تعالى: ﴿**فَلَوْلاَ أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُون**﴾ [الصافات: ١٤٣، ١٤٤]. بخلاف فرعون؛ إذ لَمْ يكن له عمل خير فلم يجد العون في وقت الشدة فقيل له: ﴿**آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [يونس:٩١].

ثانيًا: الاستناد إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لمعالجة آفات النفس وأمراضها وعيوبها، كمثل قوله تعالى: ﴿**وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ**﴾ [آل عمران:١٣٤]. أو قوله سبحانه: ﴿**وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا**﴾ [الإسراء:٢٦].

والارتباط المنهجي بين القرآن الكريم والوسائل المقترحة عند ابن الجوزي لعلاج أمراض النفس، هذا الارتباط يعبر عن استجابة العلماء المسلمين في مجال العلوم الإنسانية بعامة، وعلم النفس بخاصة، إلى إرشادات القرآن وخضوعهم لتعاليمه.

ولا نعجب أيضًا إذا علمنا أن الدراسات النفسية المعاصرة تثبت أن القرآن قد (سبق العلوم الطبية والنفسية الحديثة في الاهتمام بتوجيه الناس إلى التحكم في انفعالاتهم والسيطرة عليها لما في ذلك من فوائد صحية كثيرة لم تعرف معرفة علمية دقيقة إلا في

(١) القرآن وعلم النفس، د. محمد عثمان نجاتي، ص٢٥٩.

العصر الحديث)[١].

كذلك يقدم الأحاديث في كل باب من أبواب كتابه ليعالج الآفة النفسية المخصصة لهذا الباب، كعلاج الشح مثلا، يأتي بالحديث "**إياكم والشح فإن الشح أهلك من كان قبلكم أمرهم بالقطيعة فقطعوا وأمرهم بالبخل فبخلوا وأمرهم بالفجور ففجروا**".

ثالثًا: الاعتقاد بأن الأصل في الأمزجة الصحة، والعلل طارئة؛ إذ كل مولود يولد على الفطرة، ورياضة النفس وتقويمها لا تصلح إلا في نجيب؛ فإن السبع مثلا وإن ربي صغيرا لا يترك الافتراس إذا كبر.

رابعًا: الوقاية خير من العلاج؛ فإذا كان أفلاطون الفيلسوف قد قسم النفس إلى ثلاث: قوة ناطقة وقوة شهوانية وقوة غضبية، فينبغي في رأي ابن الجوزي لمن شرفه الله تعالى بحب العلم أن يعتني بتكمل النفس الناطقة التي فضله الله تعالى بها على سائر الحيوانات وشارك بها الملائكة فيجعلها هي المسلطة على القوتين الأخريين لتكون منـــزلتها في البدن بمنـــزلة الراكب للفرس ينبغي أن يكون هو المسلط على الفرس لاستعلائه فيمضي بها أين يشاء ويعقلها إذا شاء، فكذلك ينبغي أن تكون القوة الناطقة هي المستعلية على باقي القوى، وتستعملها كما تحب وتكفها حين تحب، ومن كان كذلك استحق أن يسمى إنسانًا حقيقة؛ لأنه يستطيع أن يسوس نفسه ويخضعها لإرادته ولا يخضع هو لها. ومع مداومة ترويض نفسه بمخالفة الشهوانية وكسر الغضبية واتباع القوة الناطقة يتحرر من عبودية الشهوة والغضب ويصبح متشبهًا بالملائكة.

خامسًا: آفة النفس: الهوى والشهوات:

يعرفنا ابن الجوزي أولا بالهوى فيقول: (اعلم أن الهوى ميل الطبع إلى ما يلائمه، وهذا الميل قد خلق في الإنسان لضرورة بقائه)، فهو إذن ضروري لاستخدامه في احتياجات الإنسان من مطعم ومأكل وملبس وغير ذلك، فالهوى بهذا القدر مستجلب للإنسان ما يفيد -فالغضب مثلا دافع عنه ما يؤذيه- فلا يذم الهوى إذن بالإطلاق، وإنما يذم المفرط فيه، أي ما يزيد على جلب المصالح ودفع المضار.

ومما يلفت النظر أن مضمون فهم ابن الجوزي (للهوى) يشبه ما يعرف بعلم النفس الحديث بالانفعالات ودورها في حياة الإنسان.

---

(١) د. عثمان نجاتي- القرآن وعلم النفس (ص١٠٣).

يقول الدكتور عثمان نجاتي: (بالرغم من أن للانفعالات وظائف هامة في حياة الإنسان؛ إذ أنّها كما أشرنا إلى ذلك من قبل، تعينه على حفظ ذاته وبقائه، إلا أن الإسراف فيها يضر بصحة الإنسان البدنية والنفسية)، ثم يبين أثر الخوف الزائد في اضطراب الشخصية، وكيف كشفت الدراسات الحديثة في الطب النفسي (السيكوسوماتي) أن اضطراب الناحية الانفعالية عند الإنسان من الأسباب الهامة في نشوء كثير من أعراض الأمراض البدنية[(١)].

ويتضح لنا أيضًا من مقدمة كتاب (الطب الروحاني) سبق ابن الجوزي لمعرفة الصلة بين الأمراض النفسية والأمراض البدنية؛ إذ يقول (لما جمعت كتابا في (طب الأبدان) وسميته "لقط المنافع" آثرت أن أشفعه بكتاب في (طب النفوس) أسميه "الطب الروحاني").

ويقرر بعد ذلك نتيجة ما استخلصه من علومه وتجاربه (فإن طب الأبدان إصلاح الصور وطب النفوس إصلاح المعاني، وهي أشرف)[(٢)].

ولكنه بحكم مخالطته للناس ودراسته لأحوالهم وتحليله لدوافعهم النفسية يقرر أن أغلب الناس يوافقون الهوى، فإن حصلت مصلحة حصلت ضمنًا وتبعًا، ويقول في الختام: (فلما كان هذا هو الغالب ذكرت في هذا الباب ذم الهوى والشهوات مطلقًا) ويروى عن ابن عباس أنه قال: ما ذكر الله ﷻ الهوى في موضع من كتابه إلا ذمه. وقال الشعبي: إنّما سمي هوى، لأنه يهوي بصاحبه)[(٣)].

وأفضل السبل لعلاج هوى النفس طاعة الله تعالى حيث لا ينال الإنسان الخير إلا بطاعته ولا يفوته خير إلا بمعصيته.

وإذا آثر الإنسان ربه استطاع أن يقاوم هوى النفس وبذلك ينال ما يريد، أي أن مخالفة الهوى لفعل ما يرضي الرب ﷻ يحقق للإنسان رغباته، والدليل على ذلك يستوحيه ابن الجوزي من حديث الثلاثة الذين دخلوا إلى غار فانطبقت عليهم صخرة، فقال أحدهم: «**اللهم إنه كان لي أبوان فكنت أقف بالحليب على أبوي فأسقيهما قبل أولادي فإن كنت فعلت ذلك لأجلك فأفرج عنا، فانفرج ثلث الصخرة. فقال الآخر:**

(١) د. عثمان نجاتي: السابق (ص١٠٣).

(٢) ابن الجوزي- الطب الروحاني (ص ٥).

(٣) ابن الجوزي- ذمّ الهوى (ص ١٢).

اللهم إني استأجرت أجيرًا فتسخط أجره فاتجرت له، فجاء يومًا فقال: ألا تخاف الله؟ فقلت: انطلق إلى البقر ورعاتها فخذها، فإن كنت فعلت ذلك لأجلك فأفرج عنا، فانفرج ثلث الصخرة، فقال الآخر: إني علقت ببنت عم لي، فلما دنوت منها قالت: اتق الله فقمت. فإن كنت إنما فعلت لأجلك فأفرج عنا، فرفعت الصخرة وخرجوا»[١].

سادسًا: اتباع المنهج التجريبـــي في علاج عيوب النفس، وقد اقترح طرقًا عدة، منها ما يقترب من طرق منهج علم النفس الحديث.

١- يرى ابن الجوزي أن يتخير الإنسان صديقا من أصدقائه ويسأله أن يصارحه بما يجده فيه من عيوب.

٢- أن يعمل فكره في عواقب خلاله -أي صفاته وأخلاقه- وثمراتها، فيرى عيب العيب وحسن الحسن.

ويقترب في ذلك من طريقة العلاج الحديثة المسماة بطريقة (العلاج بالفهم والاستبصار)، حيث (يزداد فهم الإنسان لمشكلاته حين يقصها على صديق أو حين يحاول كتابتها بالألفاظ عندئذ تتضح المشكلة وتتبين ملامحها الغامضة)[٢].

٣- البحث عما يقوله فيه جيرانه ومعلموه وبماذا يمدحونه أو يذمونه وأيضًا التطلع إلى ما يقوله الأعداء، إذ ينتفع الإنسان من أعدائه ما لا ينتفع به من أصدقائه.

وربما تفوق ابن الجوزي بهاتين الطريقتين على الطريقة الحديثة التي تتبع (العلاج بالإرشاد)، لأن المعالج فيها يشجع المريض على أن يبحث بنفسه وينقب عن ماضيه من طفولته بنفسه[٣]. وقد رأينا عالمنا يبحث عن عيوبه لا عن طريق الأصدقاء فحسب بل الأعداء أيضًا، فيضمن بذلك ألا يفوته عيب.

٤- أن يعرض أعماله على محك الشرع.

وفي هذه العبارة اختصار وإجمال لِمَا حَثَّ عليه الإسلام من التمسك بالأخلاق الفاضلة وحسن السلوك وفعل الخير، وما أكثر الآيات والأحاديث التي تبرز الأخلاق

---

(١) ابن الجوزي: لفتة الكبد إلى نصيحة الولد (ص٤١)، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم- مكتبة حميدو بالإسكندرية سنة ١٩٧٩م، وقد لخص ابن الجوزي الحديث المتفق عليه.

(٢) علي القاضي- أضواء على التربية في الإسلام (ص٣٠٦).

(٣) نفسه (ص٣٠٧).

الفاضلة مثل (الوسطية والاعتدال، وحسن الخلق، والتواضع، والصدق، والأمانة والشكر، والحلم، والأناة والرفق، والمحبة والجود والكرم، وحفظ اللسان)(١).

وقد يكفينا في هذا الموضع التنبيه إلى الآيات الكثيرة الواردة في تزكية النفس، ومنها الآية الجامعة في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾ [الجمعة:٢]. حيث يرى ابن تيمية أن الله تعالى امتن على العباد بإرسال الرسول ﷺ بهذه الأمور الأربعة المذكورة في الآية أي تلاوة آياته عليهم وتزكيتهم وتعليمهم الكتاب والحكمة (وتزكيتهم هو جعل أنفسهم زكية بالعمل الصالح الناشئ عن الآيات التي سمعوها)(٢).

٥- النظر في (سير العاملين) ثم (يقيس أفعاله بأفعالهم) فيرى حينئذ أن النقص عيب فيجتنبه، فضلا عن فعل القبيح.

ولا شك أن المفهوم من تخصيصه (سير العالمين) بالنظر، أنّهم محل استحسان؛ لأنهم يعملون وفقًا لأحسن الغايات. ويحتمل أنه يقصد بذلك ما يعرف الآن في علم النفس بـــ (الشخصية السوية).

لقد حققت عقيدة الإسلام -وتحقق دائما- السعادة والراحة النفسية والطمأنينة، وتعصم الإنسان من الهم والألم والقلق وغيرها من دواعي الشقاء النفسي. قال تعالى: ﴿**قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ**﴾ [يونس:٥٨].

وفي هذه الآية أمر سبحانه عباده المؤمنين أن يفرحوا بفضله ورحمته (وقد دارت عبارات السلف على أن الفضل والرحمة هو العلم والإيمان والقرآن، وهما اتباع الرسول ﷺ، وهذا من أعظم الرحمة التي يرحم الله بها من يشاء من عباده، فإن الأمن والعافية والسرور، ولذة القلب ونعيمه وبهجته وطمأنينته: مع الإيمان والهدى إلى طريق الفرح والسعادة، والخوف، والهم والغم، والبلاء، والألم، والقلق: مع الضلال والحيرة)(٣).

ثانيًا: ونسوق فيما بعد دراسة ابن الجوزي لبعض الانفعالات النفسية التي اعتبرها

---

(١) د. سيد عبد الحميد مرسي- النفس البشرية (ص١٠٨).

(٢) ابن تيمية- تفسير سورة النور (ص٧٩)- ط. المنيرية، تصحيح منير الدمشقي ١٣٥٨هـ.

(٣) ابن غانم المقدسي (٩٢٠هـ-١٠٠٤هـ) - مصايد الشيطان وذم الهوى (ص١٣٣)- دراسة إبراهيم محمد الجمل ط. مكتبة القرآن بالقاهرة ١٩٨٣م.

أمراضًا ووضع سبل علاجها، كالحسد والحقد والغضب والحزن ودفع فضول الخوف والحذر من الموت.

الحسد:

يعرف أحد علماء النفس المعاصرين الحسد بقوله: (الحسد انفعال يشعر فيه الإنسان أن شخصا آخر يمتلك شيئًا ما يتمنى هو أن يكون لديه هذا الشيء بدلا من أن يكون لهذا الشخص)[1]. ثم بين ألوان الحسد الذي ذكرها القرآن الكريم، منها حسد بعض الناس لقارون، إذ قال تعالى: ﴿**فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ**﴾ [القصص:٧٩]. وذكر حسد اليهود والمشركين للرسول ﷺ على ما خصه الله به من فضل النبوة وحسدهم للمؤمنين على ما خصهم الله من فضل الإيمان والهداية، قال تعالى: ﴿**مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلاَ الْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَاللهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ**﴾ [البقرة:١٠٥]. وقد يحدث الحسد بين الإخوة كما حسد قابيل هابيل، وحسد إخوة يوسف يوسف عليه السلام.

وبعد بيان هذه الألوان من الحسد المؤدي إلى كراهية وعدوان وأذى فإن العلاج كما يضعه القرآن الكريم يتمثل في الاستعاذة من شر الحاسدين بقوله سبحانه: ﴿**وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ**﴾ [الفلق:٥]. وقد توسع ابن الجوزي في شرح هذا المرض النفسي معرفًا به وبآثاره ومحذِّراً منه، ومقترحًا طرق العلاج منه.

يعرف ابن الجوزي الحسد بأنه (تمني زوال نعمة المحسود وإن لم يصر للحاسد مثلها) ويعلل الحسد بأنه يرجع إلى حب الميزة على الجنس وكراهة المساواة وهذا الشعور لا يؤثم صاحبه، ولكن الذي يؤثمه هو تمني زوال النعمة عن أخيه المسلم.

ولما كانت آثاره مؤلمة، فعلى الإنسان أن يتخلص منه، إن هذه الآثار تظهر في أعراض مرضية كطول السهر والأرق وقلة الغذاء ورداءة الذهن وفساد المزاج ودوام الحزن والكمد، بينما ترك الحسد يورث صاحبه سلامة القلب وطول العمر، إذ قيل لأعرابي عاش مائة وعشرين سنة ما أطول عمرك؟ فقال: تركت الحسد فبقيت.

وهذه أكبر ميزة لترك الحسد يغرينا بها ابن الجوزي، ثم يضيف إلى ذلك محاولة

---

(١) د. محمد عثمان نجاتي-القرآن وعلم النفس (ص٨٩-٩١).

إقناع الحاسدين بأن الحياة ومتعها الفانية لا تستحق هذه الآلام النفسية الضارة، فيقول: (واعلم أنه لا يقع الحسد إلا في أمور الدنيا، فإنك لا ترى أحدًا يحسد قوام الليل ولا صوام النهار ولا العلماء على العلم، بل على الصيت والذكر).

أضف إلى ذلك أن التعمق في التحليل النفسي لأصحاب الأموال والمناصب والمتع الدنيوية، هذا التحليل يثبت أنَّهم يستحقون الرثاء- لا الحسد[1].

ويحاول ابن الجوزي أن يقنعنا بهذه العبارة الجامعة، يقول هنا: (إن الكثير المال شديد الخوف عليه، والكثير الجواري شديد الحذر عليهن قوي الاهتمام بهن، أو لهن، والوالي خائف من العزل، ثم ليعلم أن النعم كثيرة الأكدار، ثم هي قليلة اللبث، والمصائب تردفها).

ويحلل نفسية أرباب المناصب وحرصهم عليها وخوفهم على زوالها بقوله: (فإن الناس يظنون في أرباب المناصب أنهم في غاية اللذة، ولا يدرون أن الإنسان يسمو إلى أمر؛ فإذا ناله برد عنده وصار عادة له، فهو يسمو إلى ما هو أعلى منه).

ويضع العلاج المكون من:

أولاً: السعي للوصول إلى مرتبة المحسود؛ فإن الرجل إذا حسد جاره على الغنى سافر وتاجر ليصير مثله، أو على العلم سهر وتعلم.

أما التصرف المذموم الكريه إلى النفس اكتفاء بعض الناس بالبطالة ثم يذمون الواصل إلى المعالي!!

ثانيًا: التحذير الوارد على لسان الرسول ﷺ؛ فقد قال: «**دب إليكم داء الأمم قبلكم: الحسد والبغضاء، والبغضاء هي الحالقة، حالقة الدين، لا حالقة الشعر، والذي نفس محمد بيده لا تؤمنوا حتى تحابوا، أفلا أنبئكم بشيء إذا فعلتموه تحاببتم، أفشوا السلام بينكم**».

والحديث الثاني وارد في الصحيحين ونصه، قال رسول الله ﷺ: «**لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله عز وجل القرآن فهو يقوم به آناء الليل والنهار، ورجل آتاه الله مالا فهو ينفقه في الحق آناء الليل والنهار**».

---

(١) ابن الجوزي- الطب الروحاني (ص١٨)، ط. مكتبة القدس بالقاهرة ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م. (عن نسخة الخزانة الظاهرية بدمشق).

ولكن المقصود بالحسد في هذا الحديث الغبطة -أي تمني مثل ما للإنسان من غير حب زواله عنه- وقد سماها الرسول ﷺ هاهنا حسدًا تجوزًا[١].

وهكذا كان ابن الجوزي متجاوبًا مع تعاليم الإسلام في علاجه لآفات النفس البشرية من الحسد والحقد والكراهية؛ إذ أن الإسلام يربي أبناءه على البعد عن هذه الأحاسيس النفسية التي تسبب التعاسة (وقد أثبت العلم الحديث أن لهذا كله تأثيرًا كبيرًا على جسم الإنسان وعلى نفسه، فهو يرفع ضغط الدم ويحدث جفافًا واضطرابات خطيرة في الغدد الصماء وعسرًا دائمًا في الهضم والامتصاص والتمثيل الغذائي وأرقًا وشرودًا)[٢].

فلنمض معًا على الصفحات القادمة لنستطلع رأيه في الحقد وعلاجه:

الحقد:

الحقد لغة: إمساك العداوة في القلب، والتربص لفرصتها. والحقد أيضًا: الضغن[٣].

ولكن ابن الجوزي يعطي اللفظ تفسيره النفسي فيعرف الحقد بأنه (بقاء أثر القبيح من المحقود في نفسه) وهذا هو الذي يبحث عن وسيلة لعلاجه، ويعلله بالعلاقة بين المؤثر والأثر، فكما أن العقل يقضي ببقاء أثر القبيح، ويقضي ببقاء أثر الجميل.

ويبدأ ببيان أثر الجميل في النفس فيذكرنا بالقصّة التي سجلها القرآن الكريم في سورة (التوبة) وهي قصة كعب بن مالك الذي تخلف عن رسول الله ﷺ، ثم نزلت توبته في قوله تعالى: **﴿وَعَلَى الثَّلاَثَة الَّذينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لاَّ مَلْجَأَ مِنَ الله إِلاَّ إِلَيْه ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾** [التوبة:١١٨]. قال كعب: (فدخلت المسجد فإذا رسول الله ﷺ جالس حوله الناس، فقام طلحة بن عبيد الله يهرول حتى صافحني وهنأني والله ما قام إلى رجل من المهاجرين غيره). وقال الراوي: (فكان كعب لا ينساها لطلحة)[٤]. والحديث أخرجاه في الصحيحين.

---

(١) ابن الجوزي- الطب الروحاني (ص٢١).

(٢) علي القاضي- أضواء على التربية في الإسلام (ص٣٠٣). دار الأنصار بالقاهرة (١٤٠٠هـ-١٩٨٩م).

(٣) ابن منظور: لسان العرب (جـ٢ص٩٣٨). ط. دار المعارف.

(٤) ابن الجوزي: الطب الروحاني (ص٢١).

=

ومن هنا يتضح أن الجميل لا ينسى، فالقبيح كذلك.

ولكن الأفضل، بل العلاج وهو في مصلحة الحاقد -الاجتهاد في إزالة أثر القبيح من القلب، ويقترح ابن الجوزي العلاج في وسائل ثلاث ويرتبها في درجات ثلاث من الأدنى إلى الأعلى:

الأولى: العفو والصفح:

ويجب هنا استثارة العواطف الإنسانية في أعلى مراتبها، وتحريكها بالعقيدة الدينية؛ لأن الذي يعفو يبتغي الثواب من الله تعالى، وأيضًا يجعله شاكرًا الله تعالى؛ لأنه جعله في موضع العافي بدلا من جعله في موضع المخطئ في حقه، ثم يرتفع بشعوره وأحاسيسه إلى مرتبة عليا؛ لأن من كمال العفو (حصول الرضا وذلك بمحو ما في القلب)[١].

أجل، محو ما في القلب ليحقق السعادة في الدنيا وينقذ نفسه من الأمراض. يقول الدكتور الجراح بول أرنست: (إن معظم القرح المعوية لا ترجع إلى ما يأكله الناس، وإنما إلى ما تأكله قلوبهم ولابد لعلاج المريض من علاج قلبه وأحقاده أولا)[٢].

الثانية: وهذه الوسيلة أدق من السالفة وأعلاها درجة، وهي أن يرى الإنسان أن الذي سلط عليه لأذاه إنَّما هو بذنب منه، أو لتكفير خطأ أو لرفع درجة أو لاختباره في صبره.

الثالثة: هي أرقى الوسائل وأعلاها درجة وهو أن يرى الأشياء من المقدر سبحانه وتعالى[٣].

=

وللحديث أكثر من مغزى وقد بوبه النووي في باب (التوبة) مستدلا به على فضيلة التوبة، كما استدل به أيضًا على فضيلة الصدق حيث قال كعب ضمن ما قاله في هذا الحديث للرسول ﷺ: «أنا لو جلست عند غيرك من أهل الدنيا لرأيت أني سأخرج من سخطه بعذر، لقد أعطيت جدلا، ولكنني والله لقد علمت لئن حدثتك اليوم حديث كذب، ترضى به عني، ليوشكن الله يسخطك علي، وإن حدثتك حديث صدق، تجد عليَّ فيه إني لأرجو فيه عقبى الله ﷻ..».

النووي: رياض الصالحين (ص٢٢-٢٣) ط. دار الشعب (١٣٨٩هـ-١٩٧٠م).

(١) الطب الروحاني: (ص٢١).

(٢) علي القاضي: أضواء على التربية في الإسلام (ص٣١٠) دار الأنصار بالقاهرة (١٤٠٠هـ-١٩٧٩م).

(٣) ابن الجوزي: الطب الروحاني (ص٢٢).

وليس معناه بطبيعة الحال الوقوع في الجبرية، فإن ابن الجوزي أجل من ذلك وهو على علم بالتمييز بين الحالات التي يحتج فيها بالقدر، إذ لا يحتج بالقدر على الذنوب والمعاصي ولا يقبل من المذنبين والعصاة الاحتجاج به، ولكن يحتج بالقدر فقط عند وقوع المصائب.

الغضب:

لا يذم الغضب في أصله لدوره الهام في الحث على دفع الأذى عن الإنسان والانتقام من المؤذي له، وإنما المذموم إفراطه، فإنه حينئذ يزيل التماسك ويخرج عن الاعتدال فيحمل على تجاوز الصواب.

وتعريفه أنه (حرارة تنتشر عند وجود ما يغضب فيغلي عندها دم الذات طبقا للانتقام)[١]. ويحذرنا ابن الجوزي من نتاج التصرفات وقت شدة الغضب لأن الإنسان عندئذ يفقد وعيه فيرتكب من الأفعال ما يظل نادمًا عليه طوال حياته، والحوادث التي شاهدها تدل على ذلك (فكم ممن غضب فقتل وجرح أو كسر عضو ولده ثم بقي نادمًا على ما فعل ولكم ضرب رجل رجلاً فانكسرت أصابع اللاكم و لم يستضر الملكوم)[٢].

غير أن أشد الحالات التي عددها، وهي حالة رجل غضب مرة فصاح فنفث الدم في الحال وأدى به إلى الهلاك فمات.

و لم يكن العصر الذي عاش فيه ابن الجوزي يعرف التعليل العلمي لهذه الحالة وأمثالها، إذ إنها لم تعرف إلا في ضوء الدراسات الجديدة

يقول الدكتور محمد عثمان نجاتي تحت عنوان (السيطرة على الانفعالات):

(وقد بينت الدراسات الحديثة في الطب النفسجسمي (السيكوسوماتي) أن اضطراب الناحية الانفعالية عند الإنسان من الأسباب الهامة في نشوء كثير من أعراض الأمراض البدنية)[٣].

وفي تناول انفعال الغضب بصفة خاصة فإن إفراز هرمون الأدرينالين يؤدي إلى زيادة الطاقة في الجسم ويجعل الغاضب أكثر استعدادًا وتهيؤًا للاعتداء البدني على من

---

(١) ابن الجوزي: الطب الروحاني (ص٢٢).

(٢) نفسه (ص٢٤).

(٣) د. نجاتي: القرآن وعلم النفس (ص١٠٣).

يغضبه، ولذلك فإن التحكم في انفعال الغضب له فوائد صحية ونفسية واجتماعية.

ويقرر الدكتور نجاتي في دراسته المقارنة أن القرآن الكريم قد سبق العلوم الطبية والنفسية الحديثة في الاهتمام بتوجيه الناس إلى التحكم في انفعالاتهم والسيطرة عليها(١).

إذن لا يعيب ابن الجوزي- أو علماء المسلمين المهتمين بدراسة النفس بعامة-لا يعيبهم افتقاد هذه المعلومات التي لم تعرف إلا بعد دراسات وتجارب أجيال تلو الأجيال، ذلك لأنهم استغنوا بالقرآن ووصاياه وتوجيهاته وكذلك السنة.

والذي يستوقفنا في الأمثلة التي ضربها ابن الجوزي هو ملاحظاته للناس أثناء الغضب وتسجيله للنتائج المترتبة على السلوك وقت انفعال الغضب، ثم تحذيره من مغبة التصرف وقت اشتعال ثورة الغضب في النفس.

ومن الطريف أنه أرجع سببه- في الغالب إلى الإحساس بالكبر، فإن الإنسان لا يغضب على من هو أعلى منه، وكفاه بهذا تحذيرا حتى يتوقف الإنسان قبل غضبه ليتأنى ويعرف منـــزلة المغضوب عليهم، فإذا وجده دونه صفح وعفى فيصل إلى المرتبة الخلقية التي مدحها القرآن في قوله تعالى: **﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾** [آل عمران:١٣٤].

وفي اقتراحه للعلاج وطرقه يستند إلى أحاديث الرسول ﷺ في هذا الشأن منها ما رواه البخاري في صحيحه أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال: أوصني، قال: «**لا تغضب**»، فردد مرارًا قال: «**لا تغضب**»(٢). ومن أحاديثه ﷺ: «**ليس الشديد بالصرعة إنّما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب**» متفق عليه.

ولنعلم القيم الثمينة لمثل هذه الأحاديث النبوية في تحقيق الحياة النفسية السليمة، فعلينا بمعرفة الأمراض الناجمة عن انفعال الغضب إذ إنه يؤدي إلى (ارتفاع الأدرينالين والتروكسين في الدم بنسبة كبيرة-وإذا استسلم الإنسان لدوافع الغضب واليأس أصبح فريسة سهلة لقرحة المعدة والسكر وتقلص القولون وأمراض الغدة الدرقية والذبحة)(٣).

اجتناب الحزن الزائد:

يبدأ ابن الجوزي في تحليله لهذا الشعور بالتفرقة بين الإحساس العادي بالحزن أي

---

(١) نفسه.

(٢) ابن الجوزي: الطب الروحاني (ص٢٤).

(٣) علي القاضي: أضواء على التربية في الإسلام (ص٣٠٤).

بالقدر الذي يقوده إلى تصويب أفعاله؛ لأن العاقل لا يخلو من الحزن؛ لأنه يتفكر في سالف ذنوبه فيحزن على تفريطه.

ويتضح من هذا الرأي الوجه التطبيقي لمنهجه الذي ينطوي على الربط بين العقيدة والسلوك في ضوء الشرع، وفي محيط الإيمان بالبعث والثواب والعقاب، وفي دائرة التصور الإسلامي عن الدنيا والآخرة.

لهذا فإنه يختار شخصيات عملاقة من الزهاد المتقين ليقدم لنا آراءهم ومشاعرهم[١]. فيروي عن مالك بن دينار أنه قال: (إن القلب إذا لم يكن فيه حزن خرب كما أن البيت إذا لم يسكن خرب)، وقوله أيضًا: (بقدر ما تحزن للدنيا كذلك يخرج هم الآخرة من قلبك).

ولكنه مع إقراره بملازمة الحزن لقلوب المتقين إلا أنه يرى اتقاء الإفراط؛ لأن الحزن إنَّما يكون على الفائت، بينما الاستدراك ممكن والحزن قد يكون لأحد سببين، إما لسبب لا يمكن استدراكه فلا ينفع فيه الحزن. وإن كان دينًا فينبغي أن يقاومه برجاء الفضل والرحمة ليعتدل الحال.

وكان ابن الجوزي يحذر من الحزن على الدنيا وما فات منها، فذلك الخسران المبين، ويجب على العاقل دفع الحزن عن نفسه، وأقوى علاجه (أن يعلم أنه لا يرد فائتًا، وإنما يضم إلى المصيبة فتصير اثنتين، والمصيبة ينبغي أن تخفف عن القلب وتدفع؛ فإذا استعمل الحزن والجزع زادت ثقلاً)[٢].

وهناك فروق دقيقة بين الحزن والغم والهم:

الغم يكون للماضي والهم للمستقبل.

ويلحق الغم بالحزن، فالغم يكون للماضي والهم للمستقبل، فمن اغتم لما مضى من ذنوبه نفعه غمه على تفريطه؛ لأنه يثاب عليه، ومن اهتم بعمل خير نفعته همته.

وهذه الانفعالات قد تعود بالفائدة على الإنسان إذا كان غمه وهمه لأعمال الخير النافعة له في الآخرة. وتكون نفس هذه الانفعالات ضارة على النفس إذا اغتم الإنسان لمفقود من الدنيا (فالمفقود لا يرجع والغم يؤذي، فكأنه أضاف إلى الأذى أذى كما قلنا

---

(١) وله في ذلك كتاب (صفة الصفوة).

(٢) نفسه (ص٣١).

في الحزن)[١].

وينشأ الغم في رأي ابن الجوزي بسبب فقد المحبوب فمن كثرت محبوباته كثر غمه ومن قللها قل غمه، فالزهد إذن في المتع الدنيوية نوع من الوقاية من انفعال الغم الأليم.

ولكن إذا اغتم إنسان لأنه لا يجد محبوبًا؛ فإن إحساسه بالغم لعدم المحبوب معشار عشر غم من فقد المحبوب؛ لأن من لا ولد له يغتم ولكن لا كغم من أصيب بولده.

أضف إلى ذلك أنه ثبت بدراسة العواطف الإنسانية أنه كلما طال إلف المرء لما يحبه واستمتاعه به، تمكن من قلبه، فإذا فقده أحس من مر التألم في لحظة لفقده بما يزيد على لذات دهره المتقدم.

وهذا التحليل البارع للنفس الذي وقف عليه ابن الجوزي يضيف إليه عاملا آخر يزيدنا من العجب في تغلغله إلى أعماق الأحاسيس، إذ يقول أيضا: وهذا لأن المحبوب ملائم للنفس كالصحة، فلا تجد النفس لذهّا إلا عند وجودها وفقدها مناف لها، ولذلك تألم بالفقد ما لا تفرح بالموجود، لأها ترى وجود المحبوب كالحق الواجب لها[٢].

فالأولى إذن منذ البداية تقليل الألفة، أي أن الوقاية خير من العلاج.

أما إذا اضطر إلى الازدياد، وفقد بعض محبوباته فالعلاج بوسيلتين:

أولاهما: الإيمان بالقدر وأنه لا بد مما قضى.

والثانية: أن يعلم أن الدنيا موضوعة على الكدر.

فالبناء إلى النقص والجمع إلى التفرق فلا بقاء لشيء فيها بل لا بد أن يفنى ويزول، وينبغي على الإنسان إذن أن يهيئ نفسه دائمًا لهذه الحقيقة الجوهرية، ولا يجب أن يطلب من الدنيا ما لم توضع عليه (ومن رام بقاء ما لا يبقى كان كمن رام وجود ما لا يوجد)، مستدلاً بقول الشاعر:

طبعت على كدر وأنت تريدها   صفـــرًا من الإيذاء والأكدار

ثم يقترح ابن الجوزي أسلوبًا ناجحًا للعلاج في حالة فقد شيء من الأشياء، وهو أن يتصور ما نـــزل به مضاعفًا، فيهون عليه حينئذ ما هو فيه أو أن يترقب زمن العافية هجوم البلاء ويتوقعه فإذا هجم ما يكرهه لم تكن أثر صدمته النفسية كأثر خالي الذهن

---

(١) نفسه (ص٣١).

(٢) نفسه (ص٣٢).

عن توقعها، وأخيرًا يرى أن يفترض أسوأ الاحتمالات فإذا أصابه بعضها كان خير مثل أن يتصور أن يؤخذ ماله كله، فإذا أخذ البعض عد الباقي غنيمة، أو يتصور أن يعمي فإذا رمد سهل الأمر.

وأخيرًا، يضع ابن الجوزي الفرض الأخير الذي يحدث الحزن والغم بسببه وهو المرض الجسماني، وطبقًا للمعلومات الطبية المتوفرة في عصره يقول: (وقد يقع الحزن والغم من غلبة السوداء، فيعالج بما يزيل السوداء بالمفرحات[١]).

ويبدو أنه يعالج الغلو في الانفعالات جميعًا؛ إذ يلحق بالحزن الزائد الفرح الزائد أيضًا، ويعرضه تحت عنوان (دفع فضول الفرح)؛ لأنه إذا اشتد الفرح التهب الدم وذلك يضر على حد قوله، ويشير بطريقة العلاج وهي أنه ينبغي للإنسان إذا رأى أسباب الفرح أن يدرج نفسه إليه، ويضرب على ذلك مثلا بقصة يوسف عليه السلام عندما التقى بأخيه سأله: (هل لك من أب) و لم يزل يلاطفه لئلا يفاجئه بالسبب المفرح.

ويذهب ابن الجوزي إلى أن الفرح ينبغي أن يكون بمقدار ليعدل الحزن، فإذا أفرط فإنه دليل على الغفلة القوية؛ إذ لا وجه للإفراط وكيف السبيل إليه إذا ذكر العاقل مصيره وخاف مآله؟

إن هذا العالم المسلم لا ينفك يذكرنا بآيات القرآن الكريم في كل موضع، ففي علاجه لشدة الفرح، يستند أولا إلى الآية في قوله تعالى: ﴿**لاَ يُحِبُّ الْفَرِحِينَ**﴾[القصص:٧٦]. ويفسرها بقوله: (يعني الأشرين الذين خرجوا بالفرح إلى البطر)، ثم يعضد رأيه بحكمة الحسن البصري (فضح الموت الدنيا فلم يترك لذي لب بها فرحًا)[٢].

ويلفت نظرنا (وحدة الفكر) إذا صح التعبير، حيث يجمع بين علماء المسلمين وحكمائهم الاستدلال بآيات القرآن، والأحاديث النبوية فقد سبق عكرمة الحسن البصري، ولخص لنا حكمته في كلمة جامعة، قال: (ليس لأحد إلا وهو يفرح ويحزن، ولكن اجعلوا الفرح شكرًا والحزن صبرًا)[٣]. وذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**لِكَيْلاَ تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلاَ تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ**﴾ [الحديد:٢٣].

---

(١) نفسه (ص٣٣).

(٢) نفسه (ص٣٨).

(٣) ابن كثير: تفسير ابن كثير (جـ٨ ص٥٢) ط. دار الشعب تحقيق د. محمد إبراهيم البنا، محمد أحمد عاشور، عبد العزيز غنيم.

ونعود إلى تشخيص ابن الجوزي لأمراض (الغم والهم) لنعرف كيف عالج مرض عصرنا الحاضر أيضًا:

إن التحليلات الآنفة توضح أن تعبير ابن الجوزي عن الانفعالات النفسية الضارة (كالهم والغم)، ترادف ما نعبر عنه الآن بـــ(القلق) وهو المرض النفسي العضال الذي يفقد النفس طمأنينتها ويسلمها إلى مهاوي الإحساس بالتعاسة والشقاء، فيعصف بالفرد ويؤرقه ويحيل حياته إلى منغصات دائمة.

وفرق بين الخوف (والقلق) -أي بلغة ابن الجوزي فرق بين الانفعال النافع بالقدر الضروري اللازم للإنسان- وبين الإفراط المؤدي للضرر وللقارئ فكرة موجزة عن نفس الرأي بلغة علم النفس الآن: فإن الخوف ظاهرة صحية من الناحية الدينية حتى لا نطغى أو ننسى أنفسنا، والخوف الوارد في بعض الآيات القرآنية يذكرنا بالخوف من الله تعالى كقوله ﷻ: ﴿**وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ الأَرْضَ مِن بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ**﴾ [إبراهيم:١٤]. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ**﴾ [الرحمن:٤٦].

وقوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى**﴾ [النازعات:٤٠-٤١].

والآيات في هذا الباب كثيرة.

ولكن المقصود أن (شيئا من الخوف) ضروري، وهو يختلف تمامًا عن الصراع والقلق، يقول الدكتور سيد مرسي:

ويختلف الخوف عن القلق من ثلاث نواح:

الأولى: أن الخوف استجابة انفعالية لخطر خارجي محدد، أما القلق فيمكن أن نسميه خوفًا من المجهول.

الثانية: بالرغم من أن كلا من الخوف والقلق حالات توقعية أي أنّها تشير إلى خطر محدق إلا أن مثيرات القلق تأتي من الداخل أي من الكائن نفسه وليس من خطر خارجي كما في حالة الخوف.

الثالثة: أن الألم الذي يتوسط في اكتساب القلق ناتج عن عملية عقاب اجتماعية يوقعها عادة الأبوان أو من يقوم مقامها)[1].

(١) د. سيد عبد الحميد مرسي: النفس البشرية (ص١١٠- ١١١).

ويعجبنا أيضًا تحليل ابن تيمية لعوامل الهم والقلق، واقتراحه لمنع هذا المرض النفسي، فهو يرى أن من يتبع هواه في مثل طلب الرياسة والعلو وتعلقه بالصور الجميلة أو جمعه للمال، يجد في أثناء ذلك من الهموم والغموم والأحزان والآلام وضيق الصدر ما لا يعبر عنه وهو في طلبه لما يهواه، إما حزينا متألما قبل إدراكه، أو خائفًا من زواله وفراقه.

وهناك صنف آخر من الناس، ذاق فعلا طعم الإيمان بالله، وهو بتوكله ودعائه ينال ما ينفعه من الدنيا أو يندفع عنه ما يضره؛ فإن حلاوة ذلك هي بحسب ما حصل له من المنفعة أو اندفع عنه من المضرة. أي أنه ينتقل من حال إلى حال.

ويشيد ابن تيمية بالصنف الثالث من المؤمنين، وهم أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون؛ فإذا ذاق هذا أو غيره حلاوة الإخلاص لله والعبادة له، وحلاوة ذكره ومناجاته وفهم كتابه وأسلم وجهه لله وهو محسن بحيث يكون عمله صالحا ويكون لوجه الله خالصًا؛ فإنه يجد من السرور واللذة والفرح ما لا يوصف[(١)].

ولا نظن أن هناك اختلافًا بين علماء المسلمين -بل عامتهم- على أن هذا الطراز الفذ من البشر هو بمثابة (الشخصية السوية) بلغة علم النفس الحديث فالإجماع منعقد على هذا، بينما ظهرت سبعة تعريفات[(٢)] للتعريف بالشخصية السوية بواسطة علماء النفس الحديث، وعند هذه النقطة نتوقف قليلا لنبرهن على الفارق الجوهري بين تصور الإنسان في حقلي علم النفس الإسلامي والغربي فضلا عن التأكيد بأن المصدر الوحيد للتعريف الصحيح بالإنسان هو القرآن.

ونعود لاستكمال الحديث عن الخوف عند الموت، فهو ما لا يندفع إلا بتحليل وتوجيهات أخرى ربما انفرد به ابن الجوزي، حيث يحلل أيضًا أسباب الخوف من الموت الذي لا بد منه لكل إنسان، فلنعرضه بشيء من الإيجاز:

---

(١) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى (ص١٦٣-١٦٤) ط. صبيح (١٣٨٦هـ-١٩٦٦م).

(٢) وهي أن يكون الشخص متفتحًا ومتقبلا للخبرة، أو إذا كانت معتقداته عن نفسه وعن الآخرين دقيقة، أو عندما تتجه الشخصية اتجاهًا منتجًا، أو أن الشخصية السوية تتضح بعلاقة الشخص بذاته والصحة النفسية السليمة، أو التوحد مع الآخرين، أو الشخص المحقق لذاته أي يحقق القوى الكامنة الفطرية. (ينظر (ص١٠٩) من كتاب الدكتور سيد عبد الحميد مرسي: النفس البشرية) ط. مكتبة وهبة بالقاهرة (١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م).

دفع فضول الخوف والحذر من الموت:

وفي هذا التحليل النفسي تظهر الصبغة الإسلامية واضحة في موقفين:

الأول: قبل الموت؛ للإيمان بأن الموت قنطرة إلى منـــزل إقامة -أي الإيمان بالبعث- وفقًا للعقيدة الإسلامية وفي ضوء معرفة حقيقة كل من الدنيا والآخرة. لذلك ينبغي للإنسان أن يكثر ذكر الموت ليعمل له لا لنفس تصوره وتمثله، فالغرض من التذكر هو الحث على العمل الصالح لا مجرد الخوف والحزن.

وإن خطر على القلب الحزن على فراق الدنيا، فعلاج ذلك أن يعلم أنَّها ليست بدار لذة وإنما لذتها راحة من مؤلم، فإن حزن العاقل على فراقها- لا لأنها بطبيعتها تستحق الحزن على فراقها، ولكن لفوت العمل الصالح كما كان يفعل السلف، لذلك قال معاذ ابن جبل عند موته: «اللهم إنك تعلم أني لم أكن أحب الدنيا وطول البقاء فيها لجري الأنهار ولا لغرس الأشجار ولكن لظمأ الهواجر ومكابدة الساعات ومزاحمة العلماء بالركب عند خلق الذكر»[1].

الثاني: عند نـــزول الموت وهو موقف يكاد ينفرد فيه ابن الجوزي ضمن العلماء من حيث محاولته التحليل النفسي للإنسان في هذه الساعة فهي تحتاج إلى معاناة؛ لأن صورها ألم محض وفراق المحبوبات، ثم ينضم إلى ذلك هول السكرات والخوف من المآل ويأتي أيضًا الشيطان ليضيف إلى هذه الأهوال هولاً آخر، إذ يسخط العبد على ربه ويذكره بمفارقة الولد والأهل وربما حسن إليه الظلم في الوصية.

يقول ابن الجوزي: (فتعين حينئذ الحاجة إلى معالجة إبليس ومعالجة النفس).

ونظرًا لصعوبة هذا الموقف وخطورة آثاره، فإنه ينبغي أخذ الأهبة له أثناء الحياة بطاعة الله تعالى ومراقبته ولهذا ففي حديث ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «**احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده أمامك، تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة**». ومن دعائه ﷺ: «**أعوذ بك أن يتخبطني الشيطان عند الموت**» (رواه أبو داود).

كذلك يستدل بقصة يونس عليه السلام إذ لما كانت له أعمال خير متقدمة-أنقذته من شدته؛ فقال تعالى: ﴿**فَلَوْلاَ أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ**﴾ [الصافات:١٤٣- ١٤٤]. وعلى الضد لم يكن لفرعون عمل خير لم يجد وقت الشدة ما

---

(١) ابن الجوزي: الطب الروحاني (ص٣٥).

ينفعه؛ فقيل له: ﴿آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [يونس:٩١][(١)].

أما عند الموت فينبغي أن تشجع النفس وتذكرها بأنَّها ساعة ثم ترجو كمال الراحة كما قال النبي ﷺ في سكرات الموت: «**لا كرب على أبيك بعد اليوم**» وأن يحسن الظن بربه ﷻ كما قال الرسول ﷺ: «**لا يموت أحدكم إلا وهو يحسن بالله الظن**»[(٢)].

دفع الكسل:

يعلل ابن الجوزي سبب الكسل بحب الراحة وإيثار البطالة وصعوبة المشاق.

وعلاج الكسل في رأيه تحريك الهمة، ويثير الكسول بضرب الأمثلة ليقرب له فوائد النشاط والحركة والعمل وأثرها على النفس؛ فإن من رأى جاره قد سافر ثم عاد بالأرباح زادت حسرة أسفه على لذة كسله أضعافًا، وكذلك إذا برع أحد الزميلين في العلم وتكاسل الآخر والمقصود بهذين المثالين إثبات أن ألم فوات الفرص المتاحة للرفعة والعلو يربو على لذة الكسل، ويفوق الإحساس باللوم والأسف، فرب راحة أوجبت الشعور بالحيرة والندم.

ويستقرئ صاحبنا الأحاديث النبوية وأقوال بعض الصحابة والعلماء لتأييد حب العمل والحض على الحركة والنشاط وذم الكسل والبطالة.

من ذلك أن الرسول ﷺ كان يكثر أن يقول: «**اللهم أني أعوذ بك من الهم والحزن والعجز والكسل**»، وقوله ﷺ: «**المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير. احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز فإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا كان كذا وكذا، ولكن قل قدر الله وما شاء فعل فإن (لو) تفتح عمل الشيطان**»[(٣)].

ويضيف إلى ذلك قول ابن عباس: (تزوج التواني بالكسل فولد بينهم الفقر)، وقول ابن مسعود: (إني لأبغض الرجل أراه فارغًا ليس في شيء من عمل الدنيا ولا عمل

---

(١) نفسه (ص٣٧). ويعتبر في كتابه (لفتة الكبد..) بألفاظ أخرى فيقول: واعلم يا بني أن يونس عليه السلام كانت له خميرة خير نجي بها من الشدة، وأن فرعونًا لما لم تكن له خميرة خير لم يجد لكربه مخلصًا، مع ذكره لنفس الآيتين (ص٣٩، ٤٠).

(٢) نفسه (ص٣٧). والحديث أخرجه مسلم.

(٣) نفسه (ص٣٩). والحديث الأول ورد في الصحيحين والثاني رواه مسلم.

الآخرة). وقول مالك بن دينار: (ما من أعمال البر شيء إلا ودونه عقبة فإن صبر صاحبها أفضت به إلى روح -أي راحة- وإن جزع رجع)[١].

وأيضًا ينبغي على الإنسان تذكر أمرين:

أحدهما: معرفة الغرض من حياته الدنيوية، وأنه لم يخلق عبثًا، وإنما هو في الدنيا كالأجير أو كالتاجر.

الثاني: إن زمان العمل في هذه الحياة بالمقارنة إلى مدة البقاء في القبر كلحظة، وبالمقارنة بالبقاء السرمدي -إما في الجنة وإما في النار- ليس بشيء.

فلينظر اللبيب إذن إلى سير المجتهدين وليستنهض همته؛ إذ لا يصح أمام العاقل أن يؤثر البطالة في موسم الأرباح، فلينتهز فرصة حياته التي ستمضي كاللمحة في سبيل حياة سعيدة أبدية، وقد أصاب فرقد السبخي في لومه الكسالى بقوله: (إنكم لبستم ثياب الفراغ قبل العمل، ألم تروا إلى الفاعل إذا عمل كيف يلبس أدنى ثيابه؛ فإذا فرغ اغتسل ولبس ثوبين نقيين وأنتم لبستم ثياب الفراغ قبل العمل)[٢].

وبمقدرة شيخنا البلاغية في التعبير عن نسبة الزمن عند مقارنة مدته في الحياة الدنيا بما يقابلها في الآخرة يقول: (ومن تفكر في الدنيا قبل أن يوجد، رأى مدة طويلة، فإذا تفكر فيها بعد أن يخرج رأى مدة قصيرة، وعلم أن اللبث في القبور طويل، فإذا تفكر في يوم القيامة علم أنه خمسون ألف سنة، فإذا تفكر في اللبث في الجنة أو النار علم أنه لا نهاية له).

وفي موضع آخر من رسالته لابنه ينقل لنا حقيقة تصور سرعة انقضاء الزمن والحرص على اغتنام الساعات؛ فإن الأيام في رأيه (تبسط ساعات والساعات تبسط أنفاسًا، ولكل نفس خزانة؛ فاحذر أن تذهب نفسًا في غير شيء فترى يوم القيامة خزانة فارغة فتندم).

ونرى ذروة التشبيه البلاغي حينما يستدل على مراده بما دار بين رجل وعامر بن عبد قيس (توفي ٥٥هـ) حيث قال له الرجل: قف أكلمك؟ فقال عامر معبرًا عن ضيق وقته وشغله بما يجدي وينفع. قال: (امسك الشمس)[٣].

---

(١) نفسه (ص٣٩).

(٢) نفسه (ص٤٠).

(٣) ابن الجوزي: لفتة الكبد إلى نصيحة الولد (ص٢٧).

ويستخدم ابن الجوزي كل هذه الأدلة لاستنهاض الهمم، ودفع الكسل، مبينًا أن الهمة مولودة مع الإنسان وإنما تقصر بعض الهمم، فإذا حثت سارت[١].

وقد وضع ابن الجوزي العقل بإزاء هوى النفس لعلاج شهواتها وأمراضها، فبالعقل يدرك الإنسان سرعة انقضاء الدنيا فيفضل الآجلة على العاجلة، وبالعقل يقاوم هوى النفس في حب الدعة والكسل ويحثها على العمل والسعي، وبالعقل أيضًا ينتبه إلى السلوك الصحيح فيؤدي الفرائض ويلزم نفسه باجتناب المحارم لمعرفة حقيقة النهاية المحتومة.

وتصدر أفكار ابن الجوزي واقتراحاته في علاج النفس ومحاربة شهواتها عن عقيدته الإسلامية التي توضح له حقيقة الحياة والموت والبعث، والعمل بمقتضى العقل الذي يميز الآدمي، والتذكر الدائم لحقيقة إحصاء أقواله وحركاته.

ولنقرأ معًا عبارته الجامعة في نصيحته لابنه؛ إذ تبين منها حقيقة الصراع بين العقل وهوى النفس، قبل أن نمضي معه في شرح أنواع العلاج:

يقول الإمام: (اعلم يا بني وفقك الله أنه لم يميز الآدمي بالعقل إلا ليعمل بمقتضاه، وأعمل فكرك، واخل بنفسك، تعلم بالدليل أنك مخلوق مكلف، وأن عليك فرائض أنت مطالب بها، وأن الملكين عليهما السلام يحصيان ألفاظك ونظراتك).

ويعقد المقارنة بين الحياة القصيرة والأخرى الخالدة فيبين أن (مقدار اللبث في الدنيا قليل، والحبس في القبور طويل والعذاب على موافقة الهوى وبيل)، ثم يستخرج من أعماق النفس أنواع شعورها في أحوالها المتعاقبة متسائلا (فأين لذة أمس؟ قد رحلت وأبقت ندمًا! وأين شهوة النفس؟ نكست رأسًا وأزلت قدمًا). إن آثار الاستجابة للشهوات -ومنها حبها للكسل- قد مضى كلمح البصر وبقي الإحساس الأليم بالندم[٢]!!

أما مخالفة هوى النفس، فبالرغم من المكابدة والمعاناة في مخالفتها أول الأمر، فإن نتيجة ذلك الفوز المحقق الدائم، فينسى المخالف لهواه ما عاناه في معاندتها (وما سعد من سعد إلا بخلاف هواه، ولا شقي من شقي إلا بإيثار دنياه، فاعتبر بمن مضى من الملوك والزهاد، أين لذة هؤلاء وأين تعب أولئك؟ بقي الذكر الجميل للصالحين، والمقالة القبيحة في العاصين).

---

(١) نفسه (ص٢٢).

(٢) ابن الجوزي: لفتة الكبد إلى نصيحة الولد (ص٤٠).

ولا نجد أبلغ وأدق من تصويره النفسي لآثار كل هذا إلا قوله في النهاية (فكأنه ما شبع من شبع ولا جاع من جاع والكسل عن الفضائل بئس الرفيق، وحب الراحة يورث الندم ما يربو على كل لذة فانتبه لنفسك: واعلم أن أداء الفرائض واجتناب المحارم لازم، فمن تعدى فالنار)[١].

إنه ينبه النفوس الغافلة فيوقظها بتذكيرها بعبوديتها لله تعالى التي من لوازمها تنفيذ أوامره واجتناب نواهيه.

ويمكن أن نلحق بهذا الفرع من البحث النفسي عند ابن الجوزي تعرضه أيضًا لمن يسميهم بذوي الهمة الدنية حيث يقسمها إلى نوعين:

النوع الأول: همة دنية بطبيعتها فلا ينجح معها العلاج.

النوع الثاني: همة مكتسبة بصحبة الأدنياء، أو لغلبة الطبع والهوى فعلاجها ميسور ببتر أسباب المرض، فإن كان سببًا اجتماعيًا -أي بسبب الصحبة والاختلاط، فهنا ينبغي مقاطعة أهل الدناءة وصحبة أرباب الهمم العالية لما للصحبة والصداقة من تأثير، ثم التفكير بالعواقب والمقارنة بين مآل الدناءة ومصير أولي الجد والاجتهاد، مع العلم بأنه لا فرق بين البشر من حيث الأصل والآدمية، ولكن الفرق يظهر بسبب المقارنة بين حب البطالة والراحة وبين أصحاب العزم الذين يعملون بهمة ونشاط.

وبفهم لأعماق النفس الإنسانية في ضوء التجارب التي تمر بصنوف البشر، يستخلص ابن الجوزي هذه القاعدة الصائبة في التحليل النفسي لكل الفريقين: أصحاب الهمة الدنيئة الذين يتعجلون الراحة فلا يلقوا في النهاية إلا الحسرات على فوت الفضائل والسقوط من أعين الناس والإهانة بهم وما ينجم عنه من شعور بالكرب والندم[٢]. وأرباب التعب الذين بذلوا جهدهم ودأبوا وثابروا في العمل فأحسوا بالراحة في النهاية مع الشعور بالعزة بسبب تعظيم الخلق لهم وارتفاع قدرهم في الدنيا قبل الآخرة، فينسون عندئذ مرارة كل تعب لأن شعورهم بالنجاح في النهاية يطغى على كل أثر للتعب والجهد.

ولعل أبلغ تصوير لمثل هذه الحالة الحديث المروي بسنده إلى أنس قال: قال رسول

---

(١) نفسه (ص١٩).

(٢) الطب الروحاني (ص٤٢).

الله ﷺ: **«ويؤتى بأنعم أهل الدنيا من أهل النار يوم القيامة فيصبغ في النار صبغة، ثم يُقال له: يا ابن آدم هل رأيت خيرًا قط، هل مر بك نعيم قط؟ فيقول: لا والله يا رب. ويؤتى بأشد الناس بؤسا في الدنيا من أهل الجنة فيصبغ في الجنة صبغة ثم يقال له: يا ابن آدم: هل رأيت بؤسًا قط؟ هل مرت بك شدة قط؟ فيقول: لا والله يا رب ما مر بي بؤس قط، ولا رأيت شدة قط»**.

والحديث يشرح نفسه ويفسر مضمونه حيث بين أن (التعب ينقضي وتبقى الراحة، والراحة تذهب وتبقى الحسرة، والمقام موسم والفوات معترض، والاستلاب عاجل، وفي بعض هذا إزعاج للمتواني)[١].

وما أبرع ابن الجوزي في إحصائه للساعات التي تقضيها في الدنيا فإذا فرضنا أن بقاء الإنسان في الدنيا ستين سنة مثلا (فإنه يمضي منها ثلاثون في النوم، ونحو من خمسة عشر في الصبا، فإذا حسب الباقي، فإن أكثره في الشهوات والمطاعم والمكاسب، فإذا أخلص ما للآخرة فيه من الرياء والغفلة وجد أقله، فبماذا يشتري الحياة الأبدية، وإنما الثمن هذه الساعات)[٢].

مرض العشق:

وقد يدهش الباحث لأول وهلة إذا علم أن الموضوع الرئيسي لكتاب ابن الجوزي (ذم الهوى) عن شهوات الحس وإن كان يشتمل على ذم الهوى مطلقًا، فقال في المقدمة: (شكا إليّ بعض من آثرت شكواه أثارت همتي في جمع هذا الكتاب من بلاء ابتلي به، وهوى هوى فيه، وسألني المبالغة في وصف دواء دائه)[٣]. واحتل العشق عدة أبواب من الأبواب التي حواها الكتاب.

قد ندهش ونتساءل عن اهتمام هذا العالم الواعظ المحدث بهذه المشكلة؟ ولكن إذا حللنا طبيعة النفس الإنسانية، وبحثنا في الأمراض النفسية الناجمة عنها، لاعترفنا لابن الجوزي بالواقعية في معرفته لأحوال المجتمعات ولا ننسى أن الإسلام يعالج المشكلات بمنهج النظر إلى الإنسان أنه خطاء ولكن بوسعه دائمًا الرجوع إلى الله تعالى.

---

(١) نفسه (ص٤٣).

(٢) ابن الجوزي: لفتة الكبد إلى نصيحة الولد(ص٣٠).

(٣) ابن الجوزي: ذم الهوى–مقدمة المؤلف (ص١).

ومن هنا يذكرنا المؤلف بما يحرمه الإسلام وما يحله، ويستثير في النفس خوفها من الله تعالى وخشيتها من عقابه والرجاء في عفوه ومغفرته.

هذه هي القواعد الأساسية التي تميز منهج ابن الجوزي بخاصة وعلماء المسلمين بعامة، إذ إنهم يعالجون نفوسًا مؤمنة في الأصل تخشى الله وتتقيه، ولكن انحرفت استثناء ولفترات مؤقتة، فإذا أسرعنا إليها بيد العون عادت إلى فطرتها الأصلية.

وينبغي أيضًا أن نذكر أن طبيعة العصر الذي عاش فيه ابن الجوزي تسيطر عليه القيم الإسلامية والفضائل الخلقية المانعة من أن يستشري فيها مثل هذه الأمراض الفتاكة للمجتمعات، ومع هذا فإنه لم يتجاهل المشكلة، بل أقرها وأفصح في صدر المقدمة عن سبب تأليف كتابه كما مر بنا آنفا.

وكذلك، يعتبر منهج ابن الجوزي معاصرًا أيضًا للمجتمع الإسلامي ليدرأ عنه الفتن السارية كسريان النار في الهشيم، ويسهم إسهامًا فعالا في حل هذه المشكلة النفسية.

يحدثنا الطبيب الإنجليزي ترومان. ك بريل مدير المستشفى النفسي بلندن بعد ملاحظاته عن عاطفة الحب التي تأخذ كثيرًا من التفكير والوقت في العصر الحديث، يحدثنا بقوله: (لعل أغرب تجارة كسب منها التجار، الألوف من الملايين تجارة الحب وصناعة السينما ونحوها، لقد ساعدوا في إفساد عواطف هذا الجيل من الشباب الذي ولد بعد الحرب وقالوا له: إن الحب جميل وساحر، وأصبحت كلمة الحب صورة خيالية لا يستطيع الإنسان أن يصل إليها فيعجز الإنسان عن ممارسة الحب وعن الرضا العاطفي وبذلك يختلف عن أفكاره لأن الواقع يصدمها)(١).

وقد طلب الدكتور بريل منع وسائل الدعاية من نشر هذه المفاهيم لخطورتها وحتى نحفظ نفوس البشر، ثم طلب أن يعرف المجتمع الإنساني صاحب الثقافة الغربية حقائق الحياة جيدًا، أن يقنع الإنسان بأن يتعامل مع الحب كعاطفة إنسانية لا كشيء مدمر فتاك يطلب الولاء والتقديس(٢).

ونظن أن ابن الجوزي كان سابقًا لعصره في مثل هذه الاقتراحات وما زال صالحًا لمخاطبة أهل العصر من المسلمين(٣).

---

(١) علي القاضي: أضواء على التربية في الإسلام (ص٣١٢).

(٢) السابق (ص٣١٢).

(٣) ينظر بعض أبواب كتاب (ذم الهوى) وعناوينها تغني عن مضمونها: (في حراسة القلب من التعرض =

ونضيف إلى ذلك أن الوحدة المنهجية بين علماء المسلمين بالنظر إلى القرآن والخضوع لأوامره ونواهيه، هذه الوحدة أوجدت تشابهًا في الآراء في علاج هذا المرض، فنجد ابن تيمية مثلا (متوفى ٧٢٨هـ) وقد جاء بعد ابن الجوزي -يحذر من النظر إلى غير ما أحله الله من النساء؛ لأن النظر يورث المحبة وهو ما يبتلى به أهل الإعراض عن الإخلاص لله؛ لأن العابد لله تعالى المخلص له ﷻ يجد من حلاوة الإيمان ولذته ما يملأ عليه نفسه، ولذلك فإن يوسف عليه السلام عصمه الله بإخلاصه لله، بينما كانت امرأة العزيز مشركة. ولهذا يقال: إن غض البصر عن الصورة التي ينهى عن النظر إليها كالمرأة والأمرد الحسن يورث ذلك ثلاث فوائد جليلة القدر:

أحدها: حلاوة الإيمان ولذته.

الثانية: يورث نور القلب والفراسة.

الثالثة: قوة القلب وثباته وشجاعته[1].

وفي علاج هذا المرض وغيره من أمراض النفس، يحذر شيخ الإسلام من اتباع أهل الشهوات؛ لأنهم يزينونها ويدعون الناس إليها (ففي النفوس من الشبهات المذمومة والشهوات قولا وعملا ما لا يعلمه إلا الله، وأهلها يدعون الناس إليها، ويقهرون من يعصيهم، ويزينونها لمن يطيعهم، فهم أعداء الرسل وأندادهم).

ولا عاصم من الوقوع في هذه الأمراض النفسية إلا الاستمساك بحبل الله تعالى بعبادته ومحبته وطاعته والالتجاء إليه؛ لأن النفس متحركة فإن سكنت فبإذن الله، وإلا فهي لا تزال متحركة، وشبهها بعضهم بكرة على مستوى أملس، لا تزال تتحرك عليه.

ويستند ابن تيمية إلى أحاديث نبوية ذكر فيها اسم (القلب) بدلا من (النفس) ويبدو أنه يميل إلى استخدام اللفظين كمترادفين فيقول:

وفي الحديث المرفوع: «**القلب أشد تقلبًا من القدر إذا استجمعت غليانًا**» وفي الحديث الآخر: «**مثل القلب مثل ريشة بفلاة من الأرض تحركها الريح**».

=

بالشواغل والفتن)، (في الأمر بغض البصر)، (في تحريم الخلوة بأجنبية)، (في التحذير من فتنة النساء)، (في التحذير من المعاصي وقبح أثرها)، (في ذكر الآفات التي تجرى على العاشق من المرض والضنى والجنون وغير ذلك).. وغيرها.

(١) ابن تيمية: تفسير سورة النور ص (١٠٨، ١١٣).

وفي صحيح البخاري عن سالم عن ابن عمر قال: (كانت يمين رسول الله ﷺ: **لا ومقلب القلوب**) وفي صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو أنه سمع النبي ﷺ يقول: «**اللهم مصرف القلوب اصرف قلوبنا إلى طاعتك**»[١].

لذلك فقد خط الإسلام الطريق الطبيعي للوقاية أولا بتحريم النظر إلى ما حرمه الله لأنه مقدمات لارتكاب المحرمات، ثم جعل الزواج ثانيًا كعلاقة مشروعة كفل لها السبل الميسرة. يقول الدكتور محمد عثمان نجاتي: (إن الإسلام يعترف بالدافع الجنسي ولا ينكره، وهو بطبيعة الحال يعترف بالحب الجنسي المصاحب له؛ لأنه انفعال فطري في طبيعة الإنسان لا ينكره الإسلام ولا يقاومه ولا يكبته، ولكن الإسلام يدعو فقط إلى السيطرة على هذا الحب والتحكم فيه وذلك عن طريق إشباعه بالطريق المشروع، وهو الزواج)[٢].

والآن: ماذا نأخذ وماذا ندع من علم النفس الحديث؟

للإجابة على هذا السؤال ينبغي علينا أخذ فكرة عن تطور النفس في العصر الحديث:

يقول أحد علماء النفس المعاصرين: (وعلم النفس اليوم لديه من التحديات من عالمنا العصري ما لا يستطيع أن يهمله، على أن هدفه الأساسي اليوم كما كان دائمًا هو صوغ الآراء والمبادئ العلمية، والهدف الأول لعلم النفس هو فهم الطبيعة البشرية، وغايته الثانية هي خدمة الجماعة)[٣].

ومن هذا النص نستنتج عدة أفكار:

١- التحديات أو الصعوبات التي تعرقل تقدم علم النفس.

٢- أن هدفه صوغ الآراء والمبادئ العلمية.

٣- أن هدفه فهم الطبيعة البشرية ثم خدمة الجماعة.

وفيما يتعلق بالتحديات فلعله يقصد بها ما يصرح به في موضع آخر من كتابه بأن علماء النفس مازالوا إلى حد كبير في مرحلة اختبار منهاج البحث التجريبي وما استطاعوا بعد الادعاء البتة بأنهم عبروا عن مشاكل الشخصية الإنسانية بأية عبارة محددة

---

(١) نفسه ص (٢٩، ٣٠).

(٢) د. محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس (ص٧٩).

(٣) أ.ل. زانجويل: مدخل إلى علم النفس الحديث (ص٣١٧)، ترجمة عبد العزيز جاويد ومراجعة محمد خيري حربي- سلسلة الألف كتاب (١٤١ سنة ١٩٥٧).

واضحة منتظمة[١].

ويتطلب هذا الرأي تناول تاريخ الصلة بين (النظرية) والتجربة في العصر الحديث بإيجاز، ففي بداية القرن العشرين زاد الاهتمام بالنظرية وكانت نظريات العلماء -كما يصفها الدكتور مصطفى سويف- أقرب إلى الأطر الفلسفية منها إلى النظريات العلمية بالمعنى الاصطلاحي، وكان وراءها عدد قليل من الحقائق أو المشاهدات المضبوطة لوقائع السلوك.

وظهرت حركة رد فعل بعد ذلك ضد الاهتمام الشديد بالجدل النظري وتبنى العلماء حينذاك ضرورة إجراء التجارب وتجميع المشاهدات وتحين طريق ضبطها وكان ذلك في الفترة من العشرينات من هذا القرن حتى بداية الحرب العالمية الثانية.

ولكن منذ أواخر الثلاثينات عادت بعض الأصول ترتفع من جديد للاهتمام بتعميق بعض المسائل النظرية في العلم، انتهت جهود العلماء بعد (تاريخ مفعم بالموجات المتلاحقة تعبيرًا عن حركة علم يلهث وراء معرفة الحقيقة في أعقد جانب من هذا الوجود)[٢].

انتهت إلى المرحلة التي تسود فيها الدعوة إلى تحقيق التوازن بين التجريب والنظر، وأصبحت (نسبة كبيرة جدًا من البحوث التجريبية الحديثة تقوم لتحقيق فروض وتنبؤات مستمدة من عدد محدود جدًّا من النظريات الأساسية، أقام دعائمها علماء من أمثال: كلارك هل وليون فستنجر من أمريكا، وهانــز أيزنك من إنجلترا، الأول بتخصصه في علم النفس العام، والثاني في علم النفس الاجتماعي، والثالث بدراساته في بناء الشخصية)[٣].

وعلينا بعد ذلك بحث مدى النجاح في تحقيق الهدف المشار إليه آنفًا -على لسان (زانجويل)- وهو فهم الطبيعة البشرية ثم خدمة الجماعة.

ولا يصح لنا أن نعرض لِهذه القضية بغير الاستناد إلى علماء النفس المتخصصين هنا حيث تنهض وجهة نظر بواسطة أحد هؤلاء العلماء لتعلن العجز عن فهم الطبيعة البشرية.

يقول الدكتور نجاتي: حصر علماء النفس أنفسهم في دراسة الظواهر وقصروا دراساتهم على (السلوك) حتى نادى بعضهم بتغير اسم (علم النفس) إلى (علم السلوك)

---

(١) نفسه (ص٢٧٦).

(٢) د. مصطفى سويف: علم النفس الحديث- معالمه ونماذج من دراساته (ص٦٦-٦٨). مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٨٣م.

(٣) نفسه (ص٦٩).

ليتطابق مع موضوع دراسته، وساد في دراساتهم التفسير المادي الذي يرجع تفسير الظواهر النفسية بالعمليات الفسيولوجية، أي النظر للإنسان كالنظر للحيوان فأغفلوا طبيعة تكوين الإنسان (الذي يتميز عن الحيوان بالروح، وهو أمر يغفلونه إغفالاً يكاد يكون تاما)[١].

وهناك أيضًا رأي ناقد يذهب إلى قصور علم النفس الحديث في دراسة النواحي الروحية في الإنسان. يقول أريك فروم -وهو محلل نفسي معاصر-: (إن اهتمام علم النفس الحديث ينصب في أغلب الأحيان على مشكلات تافهة تتمشى مع منهج علمي مزعوم وذلك بدلاً من أن يضع مناهج جديدة لدراسة مشكلات الإنسان الهامة. وهكذا أصبح علم النفس يفتقر إلى موضوعه الرئيسي وهو الروح. وكان معنيًا بالميكانيزمات وتكوينات ردود الأفعال والغرائز دون أن يعنى بالظواهر الأساسية المميزة أشد التميز للإنسان: كالحب والعقل والشعور والقيم)[٢].

وفي ضوء مثل هذه الآراء التي يعبر بها علماء نفس متخصصون عن وجهات النظر النقدية لعلم النفس الحديث، وتتضح النتائج الهامة التي وصل إليها علماء الإسلام، وما أحوجنا للاسترشاد بها؛ لأنها عالجت (الإنسان على الحقيقة) أي: نفسه وروحه، واستمدت التفسير الصحيح للإنسان من الكتاب والسنة، أن دراسة تراث علمائنا كما يرى الدكتور عثمان نجاتي تصبح (عونا لنا في تكوين نظرياتنا الخاصة عن الشخصية الإنسانية بحيث تجمع بين دقة البحث العلمي الأصيل، والحقائق التي وردت في القرآن الكريم عن الإنسان، وهي حقائق يقينية؛ لأنها صدرت عن الله تعالى خالق الإنسان)[٣]. وكتابه ﴿**لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنـــزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾[فصلت:٤٢].

وهذا بعينه ما تنبه إليه علماؤنا من قبل فقد انطلق علماء الإسلام من فهمهم لحقيقة الصلة بين الإيمان بالله تعالى وطاعته هو ورسوله ﷺ والسعادة والطمأنينة والعكس الصلة بين القلق والهم والغم والبلاء والقلق وبين الكفر والمعاصي، ويرى أحدهما أن الله -سبحانه وتعالى- جمع لأهل هدايته بين الهدى والرحمة والصلاة عليهم؛ فقال تعالى ﴿**أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ**

(١) د. محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس (ص٢٠).

(٢) أريك فروم: الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل القاهرة مكتبة غريب ١٩٧٧م. (ص١١)، نقلاً عن د. عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس (ص٢٠-٢١).

(٣) د. محمد عثمان نجاتي: السابق (ص٢١).

صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ [البقرة:١٥٧].

وفي تفسيرها قال عمر ﷺ: «نعم العدلان، ونعمت العلاوة»، وقال البغوي المفسر: «فالعدلان: الصلاة والرحمة، والعلاوة: الهداية».

أما الذي استهوته الشياطين فيصبح في حيرة، كما قال تعالى: **﴿قُلْ أَنَدْعُو مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنفَعُنَا وَلاَ يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَى﴾** [الأنعام:٧١]. إن المؤمن إذن قد اهتدى لطريق مقصده فسار آمنا مطمئنًا بينما ضل الآخر الطريق فلم يدر أين يتوجه[1].

ولا نتجاوز الحق إذا كان تعليقنا على هذا الرأي بأنه يجمع بين فهم الطبيعة البشرية ورسم الطريق المؤدي إلى سعادتها، مع التحذير في الوقت نفسه من اجتياز الطريق إلى تعاستها.

وهذا الرأي يعبر عن وحدة المصدر الذي يستمد منه علماء الإسلام معرفتهم بالإنسان، ولذلك لم نجد اختلافًا كثيرًا بينهم في مثل هذه الأصول الجامعة المستمدة من الكتاب والسنة، ثم عرفوا بعدها كيف يعللون آفات النفس البشرية ويقترحون علاجها.

ويتضح أيضًا سبق علماء المسلمين في ميدان النفس؛ لأن المعرفة الأولية بالإنسان اللازمة لبيان (وظيفته ودوره في الحياة وحدود طاقاته، ليست من صميم الدراسة النفسية فحسب، بل إنّها كذلك هي الضمان الوحيد لعدم الوقوع في العيوب المنهجية التي وقعت فيها أبحاث الغرب)[2]. وإذا كانت الدراسات النفسية الحديثة تسعى إلى تطبيق واستغلال نتائجها في ميادين التربية والاجتماع والصناعة واختبارات القدرات واختيار المهن... إلخ، وتحقيق نتائج أفضل في هذه المجالات؛ فإن الهدف الذي كان يسعى إليه علم النفس الإسلامي لا يقل أهمية؛ إذ إن الشخصية السوية المحققة للحياة الطيبة، والتي تعرف هدفها- هذه الغاية لا تقل أهمية عما وصلت إليه أبحاث علم النفس الحديث من نتائج.

ونقول: ولولا يسير المنهجان جنبًا لجنب بشرط المحافظة على ذاتية العقيدة الإسلامية

---

(١) ابن غانم المقدسي: مصايد الشيطان وذم الهوى (ص١٣٣)، دراسة وتحقيق إبراهيم محمد الجمل- مكتبة القرآن بالقاهرة ١٩٨٤.

(٢) محمد قطب: دراسات في النفس الإنسانية (ص٢٧)، دار القلم بالقاهرة - بدون تاريخ.

في نظرها للإنسان ودوره ومصيره، لم لا؟ بل إن المنهج الإسلامي له صفة الأولوية؛ لأنه سيحقق للإنسان الأمن النفسي وينقذه من أشباح القلق والانفعالات المهلكة كالحسد والغضب والحقد وغيرها من أمراض نفسية ناجمة عن أسباب وعوامل يعمل الإسلام على اجتثاثها من جذورها ويعالجها أولا بأول بأساليب واحدة وطرق متعاونة كما سبق البيان عند حديثنا عن ابن الجوزي.

ونود أن نضيف، أنه بالرغم من أن آراء ابن الجوزي قد أعلنها في القرن السادس الهجري، إلا أنَّها مازالت صالحة للعمل بِها؛ لأنها مستمدة من القرآن والسنة، ومبنية على الفهم الصحيح للطبيعة البشرية، ومن هنا نرى عالما معاصرًا يطالبنا بعد دراساته وأبحاثه التي دامت سنين طويلة، يطالبنا بتـــزكية نفوسنا وفقًا لأوامر الله تعالى بالعبادات، واتخاذ القرآن مصدرًا أساسيًا لصقل أرواحنا وأيقاظ إدراكاتنا، وإجلاء بصائرنا كما فعل بالمسلمين الأوائل الذين كان للقرآن الفضل العظيم في نفوسهم.

وعند الاطلاع على العصر يقول الدكتور عثمان نجاتي: (بالرغم من الجهود الكثيرة التي تبذلها المجتمعات الحديثة في ميادين التربية والتعليم لتوجيه النشء وتعليمهم وإرشادهم لكي يكونوا مواطنين صالحين، إلا أن هذه الجهود لم تثمر الثمرة المرجوة في تكوين المواطنين الصالحين. فالجرائم والانحرافات المنتشرة في جميع المجتمعات لدليل واضح على فشل أساليب التربية الحديثة وعجزها عن تكوين المواطنين الصالحين)[١].

ولكي نكمل حديثنا في مناهج البحث لدى المسلمين، سنعرض في الصفحات القادمة لمنهجهم في دراسة الأخلاق.

---

(١) د. محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس (ص٢٣٧).

ثانيا: في الأخلاق:

سنعرض المنهج الأخلاقي الإسلامي وفقًا للترتيب الآتي:

- فكرة عامة عن مذاهب الأخلاق الغربية.

- أصول المنهج الأخلاقي لدى علماء المسلمين.

- المنهج الأخلاقي وحل المشكلة الأخلاقية عند الراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ).

- أولا: كيف خلقنا؟

- ماهية الإنسان

- ثانيا: لم خلقنا؟

ما تطهر به النفس

الإنسان مختار

العبادة ودورها في السلوك الأخلاقي.

- ثالثا: إلى أين المصير؟

السعادة الأبدية.

إن مدخل الدراسة للمنهج الأخلاقي لدى المسلمين يقتضي أولاً إلقـاء نظرة مقارنة للمذاهب الأخلاقية حتى يمكننا تقييم الدور الذي قام به علماء الإسلام في مجال الدراسات الأخلاقية.



فكرة عامة عن مذاهب الأخلاق الغربية:

لسنا نريد أن نقوم باستعراض تاريخي أو موضوعي للمذاهب الأخلاقية فإنَّها أوسع نطاقًا من دائرة هذا الكتاب، وسنقتصر على الإلمام بأبرز الأفكار المتصلة بالأخلاق والقيم الخلقية، وهي رغم اختلافها -كما سترى- فإنَّها تتفق في تعبيراتها عن مواقف فلسفية انفصلت عن العقيدة الدينية والوحي الإلهي وذلك توطئة للاستدلال على المنهج الإسلامي لحل المشكلة الأخلاقية عند الراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ).

فإذا نظرنا إلى الأخلاقيات الغربية من الاتجاهين -الغائي والموضوعي- فإن منها مذاهب غائية تحكم على الفعل الخلقي بالاستناد إلى آثاره أو نتائجه وأشهرها مذهب اللذة عند أرستبس وأبيقور قديمًا أو مذهب المنفعة حديثًا (ويعتبره الدارسون التصحيح العقلي لمذهب اللذة).

وهناك أخلاق السعادة عند أرسطو وهي الخير الأقصى تقصد لذاتها وهي كافية بنفسها لإسعاد الحياة.

أما الرواقيون فرأوا انحصار السعادة في (ضبط النفس) و(الاكتفاء بالذات) و(الحكمة) أي إنه تحرر من الانفعال والتخلص من الهوى.

ولكن أبرز معالم الاتجاه الموضوعي يظهر في مذهب كانْت صاحب فكرة (قانون الواجب) الذي يحكم على الفعل الخلقي في ذاته-لا بالنظر إلى آثاره ونتائجه.

وتعد المدرسة الاجتماعية الأخلاقية في العصر الحديث من أهم المدارس التي أسهمت بآراء روادها في دراسة الأخلاق منذ (كونت) و(دوركايم) اللذان أرادا تطبيق منهج البحث في العلوم التجريبية على دراسة الظواهر الاجتماعية من تاريخ واقتصاد وأخلاق ولغة وغير ذلك.

ويأتي فلاسفة الوضعية المنطقية فينكرون القضايا الأخلاقية لأن الفلسفة الأخلاقية في رأيهم لا تنطوي على أي بحث في الواقع، ويذهبون في غلوّهم الإنكاري إلى القول بأنها قضايا زائفة لا تعبر عن أي شيء قابل للتحقيق تجريبيًا.

وفي ضوء هذا الإنكار يرون في الأحكام الأخلاقية مجرد "توصيات" أو "رغبات" أو "عبارات تعجب".

أما أساطين الفلسفة الوجودية أمثال كيركجار وجبرييل مارسيل وسارتر، فبدافع رفضهم إخضاع الفرد للحتمية الاجتماعية أو الموضوعية العلمية، وتقديسهم للحرية

باعتبارها مصدر الإلزام، أسقطوا جميع القيم من حسابهم، فكانت فلسفتهم في الحقيقة ضربة قاصمة للقيم والفضائل الخلقية، وتجاوزت معاول هدمهم هذا الحد، وهوت بالحياة الإنسانية إلى مشاعر القلق والعبث والغربة والضياع والفراغ واليأس!!

فهل نحن إذن أمام فلسفة أخلاقية أم تدهور أخلاقي؟ في رأي بارودي أن الأزمة المعنوية التي تكافح فيها المدنية الغربية منذ ثلاثة قرون إنَّما هي أزمة خلقية، معللا إياها بالانفصال الذي حدث بين الأخلاق والوحي الديني ومن ثم فإن الحاجة أصبحت ماسة من جديد إلى سلطة ما، وإلى قاعدة خارجية وإلى مبادئ موضوعية[١].

وأمام هذا التردي في المذاهب الأخلاقية هناك، هل يصعب علينا استقراء المغزى؟

إن الأزمة الحقيقية للفلسفة الغربية في الأخلاق نابعة من تصورات الإنسان للقيم الخلقية، أو اللهث وراء البحث عن اللذة أو المنفعة، وخطأ تصوراته عن الهدف والمرمى من الحياة، وبحثه عن أهداف كالسراب، مع افتقاد النظرة الصحيحة للقيم الثابتة التي نستمدها نحن من عقيدتنا، ومن خبرة الأجيال تلو الأجيال.

إن الحياة وفقًا للعقيدة الإسلامية مهما كانت فإنَّها زائلة لا تلبث أن تتكشف عن زيف معدنها لأنها حتمًا إلى فناء، وتبقى آثار الأعمال الصالحة لتصاحبنا إلى حياة الخلد في الجنة، وهي الهدف الصحيح النهائي الذي يستحق المكابدة والسعي والجهاد، فإن كل بلاء -دون النار- عافية، وكل نعيم -دون الجنة- حقير.

إن الطريق إذن طويل ويحتاج إلى صبر ومصابرة مع العمل المستمر، ومجابهة العقبات تلو العقبات، فمن حديث أنس عن النبي ﷺ أنه قال: «**حفت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات**» رواه مسلم[٢].

وكل ما يقابله الإنسان في الدنيا من صعاب ومشقات يهون إذا عرف زوالها وانقضاءها، قال تعالى: ﴿**وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾ [العنكبوت:٦٤].

جاء في تفسير ابن كثير: يقول تعالى مخبرا عن حقارة الدنيا وزوالها وانقضائها،

---

(١) د. بارودي: المشكلة الأخلاقية والفكر (ص٣)، ترجمة د. محمد غلاب ومراجعة د. إبراهيم بيومي مدكور- ط. الأنجلو ١٩٥٨م.

(٢) وفي البخاري عن أبي هريرة، إلاَّ أن لفظة (حجبت مكان حفت).

وأنّها لا دوام لها، وغاية ما فيها لهو ولعب: ﴿**وإن الدار الآخرة لهي الحيوان**﴾ أي: الحياة الدائمة الحق التي لا زوال لها ولا انقضاء بل هل مستمرة أبد الآباد[١].

أصول المنهج الأخلاقي لدى علماء المسلمين:

وفي ضوء بحثنا للمشكلة الخلقية نجد أنها لم تطرح بواسطة علماء المسلمين بعامة بالطريقة التي طرحت بِها على مسرح الفلسفة في أوروبا سواء اليونانية قديمًا أو الغربية حديثًا.

ولإثبات ذلك لجأنا إلى طريقة المقارنة؛ لأنها كفيلة بتوضيح سمات الفكر الأخلاقي الإسلامي ومن ثم يستطيع القارئ الفاحص التمييز بين الأصالة والتبعية حيث **نرى الحاجة الماسة إلى تعديل مناهج دراسة العلوم الإنسانية لتتوافق مع العقيدة الإسلامية وتصورها الصحيح،كما نود عرض اجتهادات علمائنا في صياغة عصرية بحيث يفهمها الجيل الحاضر ويقدر قيمتها ويعرف مدى الإسهام الحقيقي الذي قام به مفكرو الإسلام في تراث الإنسانية، فيصبح دافعًا له على مواصلة نفس المنهج الذي ساروا عليه في الحياة العلمية والعملية.**

وتنبع أخلاقيات الإسلام من أصلين:

أولهما: عقيدة التوحيد التي جددها الإسلام ونادى بِها الرسول الله ﷺ، بالإضافة إلى الشريعة التي أنــزلها الله تعالى عليه، فهي الأساس الضروري للحياة الإنسانية الطيبة؛ لأنها تضع للمجتمعات البشرية النظم الملائمة لحياة الفرد وحياة الجماعة وفقًا لكافة القيم الخلقية العليا.

والأصل الثاني: الإيمان باليوم الآخر كضرورة توجه سلوك الإنسان؛ إذ يزوده باستعداد نفسي للتضحية بالمتاع الزائل وتحمل الصعوبات والمشاق لبلوغ جنة الله تعالى ورضوانه، ولا يملك ذلك الاستعداد إلا من كان يؤمن إيمانًا عميقًا بأن كلاًّ منا سيقف أمام الله تعالى يوم القيامة ليحاسبه عما عمل في حياته الدنيا فيكافئه أو يعاقبه بحسب عمله.

وبخلاف هذه العقيدة وهذا الإيمان فإننا رأينا كيف تدهورت الأنظمة والقواعد

---

(١) تفسير ابن كثير (جـ٦ ص٣٠١) ط. دار الشعب، تحقيق د. محمد إبراهيم البنا، محمد أحمد عاشور، عبد العزيز غنيم.

الأخلاقية عندما قطعت صلتها بمصدر الوحي الإلهي، وتولت قيادتها أيدي البشر، وأصبح الاحتمال القائم -بل الماثل للأعيان- وقوع العالم في ما يشبه الفوضى المؤدية إلى فساد الفرد والجماعة، وهو ما يتحقق أمام أعيننا بين شعوب العالم المسمى بالمتحضر!!

ومهما يكن من أمر، فإن عناية أصحاب الاتجاهات الأخلاقية بوضع أسس صحيحة للإقرار بالقيم والمبادئ، وحرصهم جميعًا على رفع أصواتهم محذرين ومنذرين لمجتمعاتهم من التدهور الأخلاقي، هذا كله دليل ما بعده دليل على أن الإنسان ليس جسدًا وغرائز وشهوات فحسب، ولكنه أفضل من ذلك وأسمى، وأن شقاءه الحقيقي ناجم عن عجزه عن المواءمة بين جسده وروحه، أي بين متطلبات الجسد واحتياجاته، وبين شوق الروح وتطلعها إلى الأسمى والأفضل.

لهذا يعد موقف علماء الإسلام في دائرة الإسلام استجابة لنداء القرآن بالنظر إلى الآفاق والأنفس، وفي ضوء هذا المنهج سيتضح لنا كيف كان الراغب الأصفهاني متوافقًا مع الآيات القرآنية ومستخلصًا منها التصور الصحيح للإنسان أثناء دورته في الحياة الدنيا، مرورًا بابتلاءاته المتوالية حتى ينتقل إلى الحياة الآخرة.

ومن النموذج الأخلاقي التطبيقي للراغب الأصفهاني ستعرف أن المشكلة الخلقية لم تطرح بواسطة علماء المسلمين بالطريقة التي طرحت بها على مسرح الفلسفة في أوروبا سواء اليونانية قديمًا أو الغربية حديثًا.

باستثناء أشهر الفلاسفة كابن مسكويه - ومن سار على منهجهم ممن تأثروا بالنـــزعة اليونانية، لم ينفصل البحث في (الأخلاق) و(القيم الخلقية) عن دراسة الإنسان في ظل شريعة الله تعالى وخضوع الإنسان لهذا التشريع في العبادة، والسلوك والأخلاق والأعمال الصالحة جميعًا، ولعل أول المستويات (الخلقية) لدى المسلم ينبغي أن تتحقق في تحري (الحلال) واجتناب (الحرام).

وقد عني علماء المسلمين عند علاج المشكلة الأخلاقية بتفسير الكتاب الكريم وحرصوا على الاستضاءة بالسيرة النبوية؛ لأن الإسلام جاء مخاطبًا الإنسان، حاثًا إياه على الارتفاع إلى المستوى الأخلاقي اللائق به ليتهيأ لخلافة الله تعالى في الأرض، فرتب النماذج الإنسانية قياسًا على طاعة الله ورسوله ﷺ.

قال تعالى: ﴿**وَمَن يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا**﴾ [النساء:٦٩].

لذلك فإننا نلحظ أن المنهج الذي اتبعه علماء المسلمين يتصل بالتصور الصحيح لحقيقة الإنسان ودورته في الحياة المبتدئة بخلق آدم عليه السلام ثم إهباطه إلى الأرض ابتلاء واختبارا، ومصاحبته مع شريعة الله تعالى التزامًا بأوامرها وتنفيذًا لأحكامها، وارتفاعا بمستواه الإنساني على العمل بمكارمها[1]. حتى ينتقل من هذه الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة ويعود أدراجه إلى موطنه الأصلي -إذا اجتاز الابتلاء الدنيوي بنجاح- أي إلى الجنة.

وينبغي علينا الاحتراز من التغيرات التي تتردد في كتب الأخلاق عند الحديث عن (التخلق بأخلاق الله تعالى) حيث تلتبس على الكثيرين، والصحيح أن الحديث المروي عن الرسول ﷺ نصه: «**لله تسعة وتسعون اسمًا – مائة إلا واحدًا – من أحصاها دخل الجنة، وهو وتر يحب الوتر**». وفي رواية: «**من تخلق بصفة دخل الجنة**» – رواه البخاري من حديث أبي هريرة.

وإزاء ما نلحظه عند الأصفهاني وغيره عند استخدامهم للدعوة إلى (التخلق بأخلاق الله) فإننا نرى أن أفضل تفسير لهذه الدعوة أن (الصفات في حق الله تعالى كمال مطلق لا يحيط به بشر، وهي حين تنسب إلى الإنسان نقص يتدرج نحو الكمال بقدر ما يطيقه البشر)[2].

ونعود إلى المقارنة بين الإسلام كمصدر للأخلاق عند علماء المسلمين، وبين الدين والأخلاق في أوروبا؛ إذ يستطيع الباحث الملم بتاريخ أوروبا في العصر الحديث تعليل بزوغ عصر النهضة على النقيض من أصول قيام الحضارة الإسلامية، فقد كانت الأولى -أي الحضارة الغربية- حركة رد فعل لكل ما هو ديني، حيث انسلخت العلوم والآداب والنظم الاجتماعية عن الدين، وطرحت المفاهيم الدينية جانبًا وحلت محلها مفاهيم بشرية في العلوم والنظم، ومن هنا كانت الحضارة الأوروبية وفلسفتها ونظمها منسجمة من حيث الأصول المستمدة منها، وانحسر الدين داخل الكنائس يعالج شؤون الروح. وعندما عانى

---

(١) يميز الأصفهاني بين مكارم الشريعة والعبادات. فإن العبادات فرائض معلومة ومحددة بينما المكارم درجة أعلى من العبادات. ولا يستحق الإنسان مقام (الخلافة) إلا بتحري مكارم الشريعة؛ لأن الخلافة هي (الاقتداء به تعالى على الطاقة البشرية في تحري الأفعال الإلهية)، الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص٢٩)، ط. مكتبة الكليات الأزهرية، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد (١٣٩٣-١٩٧٣م).

(٢) محمد شديد: قيم الحياة في القرآن (ص٦٩). ط. دار الشعب (١٣٩٣هـ-١٩٧٣م).

أهل أوروبا في العصر الحاضر من الإغراق في المادية وأعجزهم المشكلات الدنيوية بدأ البحث في الأديان واللجوء إلى بيوت العبادة[(١)].

أما الإسلام باعتباره الحلقة الأخيرة الكاملة لدين الله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا**﴾ [المائدة:٣]. فإنه بهذه الصفة جاء لينظم -وبصفة كاملة ونهائية- مسلك الإنسان في الحياة الدنيا المتجه إلى الآخرة بالضرورة، فكان الانسجام في الحياة النفسية والأخلاقيـــة لدى المسلمين.

ولهذا لا نعثر في صفحات التاريخ على مشكلات وأزمات نفسية وجرائم أخلاقية مفزعة وعصبية عانى منها المسلمون بالصورة التي يضج منها الغرب الآن بالشكوى.

ذلك؛ لأن نظم الإسلام في عباداته وشرائعه ومبادئه قد خطت أحسن الطرق للإنسان باعتبارين:

الأول: أن طبيعة الإنسان تجمع بين الجسد والروح.

الثاني: الحياة الإنسانية ممتدة من الدنيا إلى الآخرة.

إن الأمراض النفسية المعاصرة والجرائم الأخلاقيـــة إذن وافدة ضمن ما وفد من الغرب-أي مع أساليبه ونظمه في المذاهب والفلسفات والحياة الاجتماعية والسياسية.

والآن، سنعرف بالراغب الأصفهاني ونشرح آراءه في كيفية حل المشكلة الأخلاقية:

عالجنا في مقال سابق[(٢)] بعض رؤوس الموضوعات المتصلة بالأخلاق عند الراغب الأصفهاني، حيث أثبت حرية الإرادة الإنسانية وإمكان الارتقاء بالإنسان إلى مقام (الخلافة) عن طريق العمل بمكارم الشريعة، وهي أعلى مرتبة في مدارج الشريعة.

وسنحاول الآن عرض أفكار مقالنا السابق مع شرح منهجه في ميدان الأخلاق، وكيف أخذ بيد الإنسان لمعاونته في اجتياز طريق الحياة المليء بالمخاطر، إذ بعد أن أرسى

---

(١) مثال ذلك ما ذكرته وكالة الأنبـــاء الفرنسية في تقرير لها يوم ٨٤/١/٨ من موسكو أن الكنائس الأرثوذكسية في العاصمة السوفييتية شهدت ازدحاما شديدا لحضور قداس عيد الميلاد الذي احتفل به ليلة ٦، ٧ يناير وهو ما فسره المراقبون بأنه دليل على استمرار وتجدد الشعور الديني هناك رغم ازدياد الدعاية للإلحاد وضغوط الحكومة على السلطات الدينية في الآونة الأخيرة. جريدة الأهرام (ص٤ يوم ١٩٨٤/١/٩).

(٢) ينظر مقالنا (الذريعة إلى مكارم الشريعة كما يوضحها الراغب الأصفهاني) مجلة الدارة بالرياض (ص٢٠٦-٢٢٧)- جمادى الآخرة (١٣٩٧هـــ- يونيو ١٩٧٧م).

قواعد المنهج وحلل المشكلة الأخلاقية، قدم لها بتحليل مسهب للإنسان ومكانته بين المخلوقات والغرض الذي من أجله خلق وبيان مصيره وإمكان إصلاح أخلاقه وتوجيه الإرادة الإنسانية الوجهة الأفضل عن طريق بذل الجهد والعمل الدائب لرياضة النفس وتحسين الخلق.

وبعد كل هذه المقدمات والأصول التفسيرية التي استقرأهـا من فهمه للآيات القرآنية والسنة النبوية، أصبح أمامنا الطريق ممهدًا لشرح آرائه العملية في تنفيذ ما رآه كفيلا بتحقيق سعادة الإنسان والوصول به إلى حياة أفضل في الدنيا وصولاً إلى الجنة في الآخرة.

والمنهج الذي خطه الراغب يعد جديدًا وأصيلاً في نفس الوقت، إذ يرشدنا أيضًا -معشر مسلمي العصر الحاضر- إلى الطريقة التي نحقق بها الصفات الإنسانية بفضائلها الخلقية كأحسن ما تكون في ضوء الشرع الإسلامي، وسنبدأ بالتعريف به قبل عرض آرائه:

المنهج الأخلاقي عند الراغب الأصفهاني:

الراغب الأصفهاني من حكماء المسلمين الذين أكدوا علو مكانتهم العقلية وجهودهم البناءة في عالم الفكر الإسلامي، ولكنهم لم يلقوا العناية الجديرة بهم بسبب الانحصار في دائرة بعض المتفلسفة المسلمين التقليديين الذين كثر الاهتمام بهم، وتشعبت حولهم الدراسات والأبحاث، أمثال: الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، فأشبعتهم الدراسات بحثًا حتى راجت أفكارهم واشتهرت أسماؤهم على حساب عدد آخر من حكماء الإسلام. فكم من العلماء الحكماء الغائبين في متاهات النسيان أو زوايا النكران؟!

ولا نحب الانسياق وراء التعليلات والتفسيرات بسوء الحظ الذي لحقهم أمواتًا كما لحقهم أحياء، فقد آلينا على أنفسنا أن نساهم بجهدنا المحدود -والله المستعان- في مسح غبار النسيان عن بعض بناة أمجاد الثقافة الإسلامية المؤصلين لمناهجها، بادئين بأحد حكمائها الشيخ أبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني، الذي جمع ثقافات عصره من لغة وأدب وتاريخ وتفسير وحديث وفقه وفلسفة وعلم كلام ومقارنة الأديان، وكتب في هذه العلوم عن دراية واسعة وفهم عميق، فأخرج كتابه (محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء)، الذي جمع فأوعى من كافة صنوف المعرفة والعلوم التي أحاط بها علمًا، كما تفتق ذهنه عن منهج جديد في تفسير القرآن الحكيم، فرأى أن أول ما يحتاج أن يشتغل به من علومه "العلوم اللفظية" ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ

المفردة (فتحصل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه، كتحصيل اللبن في كونه من أول المعاون في بناء ما يريد أن يبنيه)(١). والقارئ لكتابه (المفردات في غريب القرآن) يقتنع بصحة منهجه.

كما أوضح لنا رأيه في الاتجاهات الأخلاقية السائدة حينذاك واستوعبها في كتاب، ربما يعد من أفضل كتب الأخلاق التي أبدعتها قرائح علماء المسلمين، وسماه (الذريعة إلى مكارم الشريعة)، إلى جانب كتب أخرى مازالت راقدة على أرفف المخطوطات تنتظر من يحييها بعد طول رقاد.

ونقول باختصار: إننا نرى أنه أسهم بمؤلفاته في مقاومة تيار الغزو الثقافي الأجنبي، بل استطاع تطويع هذه الثقافة للتصورات الإسلامية، فكشف عن حكيم مسلم، مزج النظر العقلي التأملي في موضوعات الغيب -أو ما وراء الطبيعة- بنبضات الحياة الأخلاقية المثلى للإنسان أثناء سعيه في الأرض نحو غاية الغايات، وهي السعادة الأخروية الأبدية. وأعطى مدلولا مبتكرًا للحرية بشقيها الميتافيزيقي والأخلاقي لما أثبته من حرية الإنسان في اختيار أفعاله، إلى جانب الحرية المعبرة عن سيطرة الإنسان على أهوائه وشهواته وارتقائه إلى مستوى (التلطف عن الأخذ)(٢).

واسترشد الراغب بالآيات القرآنية للاستدلال على مفاهيم متعددة تتناول الغرض من وجود الإنسان على هذه الأرض، مستخلصًا فكرة (عمارة الأرض) التي عني بها كأحد الأهداف الإلهية من خلق الإنسان.

وفي نظرته إلى (العبادة) لم يقتصر على المعنى الأخلاقي لها كفعل مناف للشهوات -كما سنرى- ولكنه جعل الأعمال الإنسانية كلها ألوانًا من العبادات، أي إنه بالاصطلاح الحديث، جعل من مظاهر هذه العبادة سيطرة الإنسان وتسخيره لما في السماء والأرض من موجودات لصالحه والارتقاء بحياته، ونجاحه في الاكتشافات العلمية المؤدية لاستخراج ما في باطن الأرض وظاهرها، وتعميرها، واستغلال كنوزها، واستخدام

---

(١) الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن (ص٦)، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، ط. الحلبي (١٣٨١-١٩٦١م).

(٢) الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص٥٩)، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ط. مكتبة الكليات الأزهرية (١٣٩٣هـ-١٩٧٣م).

الآلات المخترعة في توفير احتياجاته وتحقيق سعادته في الدنيا والتمتع بخيراتها. وحث على الجهود الإنسانية بكافة قواها -مباشرة أو بواسطة الآلات المحققة لهذه الأغراض- للوصول إلى تسخير المخلوقات وتحسين ظروف الحياة على ظهر الأرض، جاعلاً من كل هذه الأعمال لونًا من العبادات. فقد جعل من كل فعل يتحراه الإنسان عبادة سواء كان الفعل واجبًا أو ندبًا أو مباحًا متوسعًا في الأفعال المباحة؛ لأنه ما من مباح في رأيه إلا وإذا تعاطاه الإنسان على ما يقتضيه حكم الله تعالى كان (كالإنسان في تعاطيه عابدًا لله مستحقًا لثوابه)، مستندًا لخطاب النبي ﷺ لسعد: «**إنك لتؤجر في كل شيء حتى اللقمة تضعها في فم امرأتك**»، وعلى هذا الوجه قال أيضًا: «**ما من مسلم غرس غرسًا لم يأكل منه شيئًا إلا كان له صدقة**». ولكنه يشترط في هذه الأعمال لكي تكون عبادة مراعاة أمر الله في جميع الأمور دقيقها وجليلها، وأن يتحرى بها حكم الشريعة[١].

ودعاه ذلك إلى بحث مدلول "الإنسان الحضاري" بلغتنا، وهو عنده الإنسان المؤمن، الآخذ بالأسباب المؤدية إلى جعله مستحقًا لخلافة الله -سبحانه وتعالى- في الأرض بالتخلق بأخلاقه ﷻ -بالتفسير الآنف شرحه عند الأصفهاني- أي الآخذ بمكارم الشريعة، وهي الحكمة والقيام بالعدالة، جاعلا دور الحكماء يلي دور الرسل والأنبياء -عليهم السلام-.

ونكتفي بهذه المقدمة للتعريف بالراغب وأشهر كتبه المطبوعة، لننتقل للحديث عن مواقفه الميتافيزيقية والأخلاقية، وبيان منهجه الذي جمع فيه بين العقل والنقل ومزجهما عن دقة فهم وإحاطة. وسنحاول التعبير عن هذا الامتزاج الذي يلمسه القارئ لمؤلفاته النابضة بالحياة والحركة، فنصحب معه الإنسان منذ ولادته إلى موتته الأولى ثم بعثه، ونسير معه على الدرب الطويل: نرقبه في مجاهداته وصراعاته مع هوى النفس وهواتف الشيطان، ونرتقي معه إلى الكمالات الإنسانية المتدرجة نحو الكمال بقدر ما يطيقه البشر، وننظر وإياه إلى أعماق النفس البشرية في أحوالها وتقلباتها. ثم نستمع إلى إجاباته الواضحة، المحددة عن الأسئلة الملحة التي تراود الإنسان في كل عصر ومصر بعامة، والحكماء والفلاسفة بخاصة، ألا وهي:

---

(١) الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، (ص٤٨)، من سلسلة الثقافة الإسلامية، العدد ٢٨، ذو القعدة (١٣٨٠هـ-إبريل ١٩٦١م).

- كيف خلقنا؟ ولم خلقنا؟ وإلى أين المصير؟

أولا: كيف خلقنا؟

تقتضي دراسة النظرية الأخلاقية عند الأصفهاني أن نستطلع آراءه في أهم الموضوعات التي تطرق إليها، حيث تكلم عن الإنسان من حيث ماهيته مبينا ما يفضل به على سائر الحيوان، وأنه على سفر إلى الدار الآخرة، مع بيان الغرض الذي من أجله خلق الإنسان. وعالج الصلة بين العقل وهوى النفس كما تطرق إلى أنواع الأفعال الإرادية وغير الإرادية، وأوضح مفهوم السعادة الحقيقية التي ينبغي أن يسعى لها الإنسان:

١- ماهية الإنسان:

الإنسان عنده مركب من جسم مدركه البصر، ونفس مدركها البصيرة، ويستند في ذلك إلى تفسيره لقوله تعالى: ﴿**إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾ [الحجر:٢٨-٢٩]. فالروح هي النفس ويرى أن إضافتها إلى الله تعالى تشريفًا لها[١].

والإنسان أفضل من سائر الحيوان بالعقل والعلم والحكمة والتدبير والرأي، وإن كل ما أوجد في هذا العالم فمن أجل الإنسان[٢]. ويقول يعني إن تخصيص الإنسان بالعقل يجعله قادرًا على التمييز بين الخير والشر، وقد ارتقى إلى درجة الكمال ببعثة الأنبياء[٣]. ويقول في إحدى عباراته (وجملة الأمر، أن الإنسان هو زبدة هذا العالم وما سواه مخلوق لأجله، ولهذا قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ [البقرة:٢٩]. والمقصد من الإنسان سوقه إلى كماله الذي رسخ له[٤].

وللنفس الإنسانية قوتان: قوة الشهوة وقوة العقل، فبالأولى يحرص الإنسان على تناول اللذات البدنية البهيمية، وبالثانية يحرص على تناول العلوم. وقد عالج الراغب اختلاف الناس في الخلق (الأخلاق) حيث رأى بعضهم أنّها من جنس الخلقة -بكسر الخاء- ولا يستطيع أحد تغيير ما جبل عليه إن خيرًا وإن شرًا، ويعارض هذا الرأي لأن للإنسان قوة تجعله

---

(١) الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص١١).

(٢) تفصيل النشأتين (ص ١٥).

(٣) القاسمي: محاسن التأويل (جـ ٢ ص ٢٨٣).

(٤) نفسه (ص١٠٩-١١٠).

يستطيع أن يتخلق بالأخلاق الحسنة، فقد جعل الله له سبيلاً إلى إسلاس أخلاقه ولهذا قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [الشمس:٩-١٠]. وإذا لم يكن الأمر كذلك لبطلت فائدة المواعظ والوصايا والوعيد والأمر والنهي ولما جاز عقلا أن نسأل أحدًا: لم فعلت و لم أنكرت؟ (وكيف يكون هذا في الإنسان ممتنعًا وقد وجدنا في بعض البهائم ممكنا، فالوحشي قد ينتقل بالعادة إلى الإنسي والجامح إلى السلاسة)[١].

ومهما اختلف الناس في غرائزهم، من حيث قبول البعض إلى إمكان التغيير السريع لأخلاقهم والبعض الآخر إلى البطء والبعض في الوسط إلا أنه لا ينفك من أثر قبول.

والبواعث على طلب الخيرات الدنيوية ثلاثة: أدناها مرتبة: الترغيب والترهيب ممن يرجى نفعه ويخشى ضره، وهي من مقتضى الشهوة ولذا فهي من فعل العامة. والثاني: رجاء الحمد وخوف الذم ممن يعتد بحمده وذمه وهي من مقتضى الحياء وهي لكبار أبناء الدنيا، والثالث: تحري الخير وطلب الفضيلة وهي من مقتضى العقل وفعل الحكماء.

أما البواعث على طلب الخيرات الأخروية فهي ثلاث أيضًا: الأول: الرغبة في ثواب الله تعالى والمخالفة من عقابه وهي منــزلة العامة. والثاني: رجاء حمده ومخالفة ذمه وهي منــزلة الصالحين. والثالث: طلب مرضاته ﷻ وهي منــزلة النبيين والصديقين والشهداء، وهي أعزها وجودًا وأفضل ما يتقرب به العبد. قال تعالى: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الكهف:٢٨]، فإن أفضل ما يتقرب به العبد إلى ربه ﷻ أن لا يريد من الدنيا والآخرة غيره[٢].

ثانيا: لم خلقنا؟

يقسم الراغب الأصفهاني الكائنات من حيث الأغراض التي تحققها، والأفعال التي تختص بِها؛ كالبعير خُصِّصَ ليبلغنا وأثقالنا إلى بلد لم نكن بالغيه إلا بشق الأنفس، والفرس لنصل به إلى غاياتنا في سرعة ويسر، والمنشار لإصلاح المصنوعات الخشبية وغيرها، والباب لندخل به إلى المنــزل.

وبالمثل فإن للإنسان ثلاثة أفعال تختص به وهي:

١- عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى:﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[هود:٦١]. لتحصيل

---

(١) الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص٢٩).

(٢) نفسه (ص٤٧).

المعاش لنفسه ولغيره.

٢- عبادته المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]. أي الامتثال لله سبحانه في عبادته في أوامره ونواهيه.

٣- خلافته المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف:١٢٩][١].

ولا يستحق الإنسان الخلافة إلا بتحري مكارم الشريعة وهي الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس في الحكم والإحسان والفضل، والغرض منها بلوغ جنة المأوى كما قدّمنا.

ولما كان شرف الأشياء بتمام تحقيق الغرض من وجودها ودناءها بفقدان ذلك المعنى، فإن الفرس إذا لم يصلح للعدو اتخذ حمولة، والسيف إن لم يصلح للقطع اتخذ منشارا، وبالمثل فمن لم يصلح من الإنسان لتحقيق ما لأجله أوجد فالبهيمة خير منه ولذلك ذم الله تعالى الذين فقدوا هذه الفضيلة ﴿إن هم كالأنعام بل هم أضل﴾ [الفرقان: ٤٤][٢].

وتحري مكارم الشريعة يحتاج إلى أن يصلح الإنسان نفسه أولا بتهذيب نفسه قبل غيره؛ حيث ذم الله تعالى من يأمر غيره بالمعروف وينهاه عن المنكر وهو غير مهذب في نفسه؛ فقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ* كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونْ﴾ [الصف: ٢-٣].

وتبدأ مكارم الشريعة بطهارة النفس بالتعلم للتوصل إلى الحكمة، ثم العفة للتوصل إلى الجود، والصبر ليدرك الشجاعة والحلم، والعدالة لتصحيح الأفعال.

وباستكمال هذه الدرجات فإنه أصبح المعني بقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات:١٣]. وصلح لخلافة الله ﷻ.

ويظهر لنا من التفرقة بين مكارم الشريعة والعبادات، أن العبادات فرائض معلومة ومحددة وتاركها يصبح ظالما، بينما المكارم درجة أعلى من العبادات، ولذا فإن أداء العبادات من باب العدالة ولكن التحري بمكارم الشريعة من قبيل النفل والأفضال[٣].

وهكذا فإن الراغب الأصفهاني يضع مستويات أخلاقية لأعمال الإنسان؛ فالعدل

(١) الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص١٨).

(٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص١٨).

(٣) نفسه (ص٢٠).

فعل ما يجب والتفضل الزيادة على ما يجب.

كذلك لا يصلح لخلافة الله ولا يكمل لعبادته وعمارة أرضه إلا من كان طاهر النفس، فكما أن للبدن نجاسة فكذلك للنفس نجاسة، الأولى تدرك بالبصر والثانية تدرك بالبصيرة، وإياها قصد تعالى بقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾، ولقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام:١٢٥]. كما أشار سبحانه إلى طهارة القلوب بقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى﴾ [الحجرات:٣]. وقوله: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِدًا﴾ [الأعراف:٥٨].

ومن الآيات أيضًا التي تتضمن معنى التطهر قوله تعالى: ﴿إِنَّما يُرِيدُ اللهَ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البيت وَيُطَهِّرَكُم تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]. وقال: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة:٢٢٢].[١].

ما تطهر به النفس:

ولكن كيف يتم تطهير النفس في رأي مفكرنا الأخلاقي حتى يصبح الإنسان مرشحًا لخلافة الله تعالى مستحقًا به ثوابه؟

يرى أن العلم والعبادات هما المطهران للنفس؛ إذ إن أثرهما في النفس كأثر الماء الذي يطهر البدن[٢]. وأدلته على ذلك الآيات القرآنية التي يفسرها بهذا المعنى؛ مثل قوله تعالى: ﴿اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال:٢٤]. وقوله تعالى: ﴿أَنـــزلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد:١٧].

فالآية الأولى تدل على أن حياة النفس في العلم والعبادة.

أما الآية الثانيـــة فقد فسرها ابن عباس بأن الماء يعني به القرآن؛ لأن به طهارة النفس والأوديـــة هي القلوب التي احتملته بحسب ما وسعته[٣].

والذي يلزم تطهيره من النفس القوى الثلاث: قوة الفكر بتهذيبها حتى تحصل الحكمة والعلم، -والحكمة هي أشرف منـــزلة العلم[٤]؛ لأنها العلم والعمل به. ولهذا

---

(١) الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص٢٠).

(٢) نفسه (ص٢١-٢٢).

(٣) الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص٢٢).

(٤) تفسير القاسمي (جـ٢ ص٢٦٠).

وصف الله تعالى الذين ليس لهم علم صحيح ولا عمل على الطريق المستقيم بقوله: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنــزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ**﴾ [البقرة:١٧٠]. فالعقل يقال بالإضافة إلى المعرفة، والاهتداء بالإضافة إلى العمل(١).

وتهذيب قوة الشهوة بقمعها لكي تكتسب العفة والجود، ويتم إخضاع قوة الحمية باستيلاء العقل عليها حتى تنقاد له فيحصل الشجاعة والحلم (فيتولد من اجتماع ذلك العدل)(٢).

الطريق ممهد إذن للإنسان لتطهير نفسه ورياضتها، وتقويم أخلاقه والارتفاع بها إلى ما يمكنه بحيث يصل بها إلى أرقى المستويات، لأن الإنسان حر مختار، والأدلة تلزمنا بإيضاح وتحليل العوامل المؤثرة في الإرادة بحيث يخيل للبعض أنه (مجبر) ولكن الحقيقة غير ذلك. وإليك البيان:

٢- الإنسان مختار:

يقسم الأصفهاني الأحياء إلى ثلاثة أنواع: نوع لدار الدنيا وهي الحيوانات، ونوع للدار الآخرة وهم الملائكة بالملأ الأعلى، والإنسان بين هذين النوعين يصلح للدارين؛ لأنه واسطة بين اثنين، أحدهما وضيع وهو الحيوانات ورفيع وهو الملائكة، فهو كالحيوان من حيث الشهوة البدنية والغذاء والتناسل والمنازعة وغيرها من صفات الحيوانات، وكالملائكة في العقل والعلم وعبادة الرب والاتصاف بالأخلاق الشريفــة كالصدق والوفاء وغيرها؛ وذلك لأن حكمة الله ﷻ اقتضت أن يرشح الإنسان لعبادته وخلافته وعمارة أرضه وهيأه أيضًا لمجاورته في جنته فلو خلق كالحيوانات لما صلح للمجاورة بالجنة، ولو خلق كالملائكة لما صلح لتعمير الأرض (فاقتضت الحكمة الإلهية أن تجمع له القوتان وفي اعتبار هذه الجملة تنبيه على أن الإنسان دنيوي أخروي وأنه لم يخلق عبثًا ﴿**أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون**﴾ [المؤمنون: ١١٥])(٣).

أما بالنظر إلى البشر في مدى اختلافهم فإنه يرى أن التفاوت بينهم يظهر للأسباب الآتية:

---

(١) تفسير القاسمي (جـ٣ص٣٧٤).

(٢) الذريعة (ص٢٢).

(٣) الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين (ص١٩-٢٠).

أولاً: اختلاف الخلقة، مستخرجا هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿**وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِدًا**﴾ [الأعراف:٥٨]. والآية الأخرى: ﴿**هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ**﴾ [آل عمران:٦]. ويستشهد بما روي عن واقعة أصل الخلق (أن الله تعالى لما أراد خلق آدم عليه السلام أمر أن يؤخذ من كل أرض قبضة فجاء بنو آدم على قدر طينها الأحمر والأبيض والأسود والسهل والحزن والطيب والخبيث)[1].

ثانيًا: اختلاف طبائع الوالدين وتأثير عوامل الوراثة، ولهذا قال الرسول ﷺ: «**تخيروا لنطفكم**»[2].

ثالثًا: اختلاف الوالدين من حيث الصلاح والفساد؛ إذ أن الطفل بحكم نشأته بينهما ومخالطته لهما قد يتأثر بما هما عليه من جميل السيرة والخلق وقبيحهما[3].

رابعًا: أثر الغذاء من حيث الرضاع وطيب المطعم، وبسبب هذا التأثير تصف العرب صاحب الفضل بقولها: (لله دره)[4].

خامسًا: من حيث التربية والتهذيب وتنشئتهم على التعود بالعادات الحسنة ونبذ القبيحة، وبيان تفصيل ذلك أخذ الطفل بالآداب الشرعية وأمره بالصلاة لسبع وضربه لعشر طبقًا لحديث الرسول ﷺ، مع إبعاده عن مجالسة الأردياء؛ لأنه يتطبع بطبائعهم، وتعليمه أن يسلك السبيل القويم في أقواله وسلوكه، وأن يقتصد في المآكل والمشارب، ويخالف الشهوة «ويمنع من المفاخرة ومن الضرب والشتم والعبث والاستكثار من الذهب والفضة، ويعود صلة الرحم وحسن تأدية فروض الشرع»[5].

سادسًا: اختلاف الناس الذين يعيشون معهم ويختلطون بهم من حيث الآراء والمذاهب[6].

سابعًا: مدى الاختلاف في الاجتهاد في تزكية النفس بالعلم والعمل، فإذا ما اجتمعت للإنسان هذه الأركان فجاهد نفسه في تعريف الحق وزكاها مع توفر

---

(١) نفسه (ص٣٠).

(٢) نفسه (ص٣٠).

(٣) نفسه (ص٣١).

(٤) نفسه (ص٣١).

(٥) الأصفهاني: تفصيل النشأتين (ص٣١).

(٦) نفسه (ص٣٢).

الاستعدادات الجبلية من حيث طيب المنبت وصلاح الوالدين وحسن التربية عن طريق الأخذ بالقواعد السالف الإشارة إليها، بلغ المرتبة العليا في الخيرات من جميع الجهات، وحق فيه قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيَارِ﴾ [ص: ٤٧]. على عكس من يسميهم بالرذل التامي الرذيلة، أي بعكس الأمور التي ذكرها(١).

وهكذا نجد الأصفهاني يقر جانب عوامل الوراثة والبيئة وأصل الخلقة من حيث التكوين البيولوجي، ثم يحرص على التنويه بأنه مهما تفاوت الناس في هذه العوامل التي تعد في حكم الجبرية، إلا أنه ما من أحد (إلا وله قوة على اكتساب قدر ما من الفضيلة، ولولا ذلك لبطلت فائدة الوعظ والإنذار والتأديب).

ولهذا فإن على الإنسان أن يبذل قصارى جهده ليكتسب ما يقدر عليه من أنواع الفضائل والله تعالى يعذره بقوله سبحانه: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٨٦]. فالأمر الهام والضروري هو المحاولة وعقد النية على تغيير سلوكه وتحسينه، حتى إذا فعل غاية وسعه، كان ذلك إيذانًا بأن يزيل الله عنه باقي السيئات التي عجز عن التخلص منها. يقول تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [التحريم: ٨](٢).

إنه يثبت جانبًا جبريًّا في الإنسان، يتمثل في عوامل الوراثة والخلقة وظروف النشأة والبيئة، ولكنه يرى أنه مختار لأفعاله، ويدعوه إلى بذل الجهد واستخدام إرادته الحرة في رياضة نفسه وتقويم أخلاقه ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وهنا يكاد يتفرد الأصفهاني بنظرته إلى العبادة في المجال الأخلاقي:

العبادة ودورها في السلوك الأخلاقي:

لبيان دور العبادة في تقويم الأخلاق، ينبغي التمهيد لذلك بشرح ما يمتاز به الإنسان عن الحيوان، فالمقارنـــة بين الإنسان والحيوان في بعض قوى النفس يتضح أن المستوى الأدنى الذي يتفق فيه الإنسان مع الحيوان من حيث القوى والطبائع الحيوانية من حيث الشهوة البدنية والغذاء والتناسل وغيرها، ولكن الإنسان ينتقل إلى مستوى أعلى حيث يتميز بالعقل، بل إنه بسبب العقل صار إنسانًا. ولكن العقل لا يصلح وحده بغير

---

(١) نفسه (ص٥٤).

(٢) نفسه (ص٥٤).

الشرع، وهنا تظهر أهمية العبادة في السلوك الإنساني عند الراغب الأصفهاني (**فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ عن الإنسانية فصار حيوانًا أو دون الحيوان**)[١]؛ لأنه بالعبادة يحقق الغاية التي من أجلها خلق، كما قال تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون * مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْق وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ**﴾ [ق:٥٦-٥٧]. ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾ [البينة:٥].

فما هي العبادة وما هو دورها في السلوك الأخلاقي؟

العبادة كما يعرفها هي: (فعل اختياري مناف للشهوات البدنية تصدر عن نية يراد بها التقرب إلى الله تعالى طاعة للشريعة)[٢].

أما دورها فهو المحافظة على الفطرة التي خلق بها الإنسان المشار إليها بقوله تعالى: ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ**﴾ [الروم:٣٠]. وقوله ﷻ: ﴿**صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ**﴾ [البقرة:١٣٨]. فالصبغة هي العقول التي تميز بها الإنسان عن البهائم، والاستفهام في الآية للإنكار والنفي؛ فلا صبغة أحسن من صبغته تعالى، ويتساءل الراغب (فكيف تذهب عنا صبغته ونحن نؤكدها بالعبادة، وهي تزيل رين القلب فينطبع فيه صورة الهداية؟)[٣].

وترتفع العبادة إلى أرقى مراتبها عندما يحب الإنسان أن يتحرى بها ابتغاء مرضاة الله، ويؤديها بانشراح صدر بدلا من مجاهدة النفس، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «**إن استطعت أن تعمل لله في الرضا باليقين فاعمل وإلا ففي الصبر على ما تكره خير كثير**»[٤].

ثالثا: إلى أين المصير؟

يرى الراغب أن الإنسان في دنياه مسافر، متخذًا الدليل على ذلك قصة الخلق؛ إذ قال تعالى: ﴿**وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ**﴾ [البقرة:٣٦]. ويستشهد بعبارة علي بن أبي طالب ﷺ: «الناس على سفر والدنيا دار ممر لا دار مقر وبطن أمه مبدأ سفره والآخرة مقصده وزمان حياته مقدار مسافته وسنوه

---

(١) بين النشأتين (ص٤٥).

(٢) نفسه (ص٤٨).

(٣) تفسير القاسمي (جـ٢ ص٢٧٤).

(٤) الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص٣٤).

منازله وشهوره فراسخه وأيامه أمياله وأنفاسه خطاياه يسار به سير السفينة براكبها»[١].

فالغاية للإنسان ينبغي أن تكون دار السلام ويحتاج في حياته إلى التزود للسفر، وهو في كدح وكبد ما لم ينته إلى دار القرار كما قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلاَقِيه**﴾ [الانشقاق:٦].

والناس في طلبها على ضربين:

ضرب انصرفوا عن طلب الآخرة وركنوا إلى الدنيا وقالوا: ﴿**ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا**﴾[الجاثية: ٢٤]، وطلبوا الراحة فيها من حيث لا راحة، أي: إنهم في أعمالهم وسلوكهم يبتغون من الدنيا (ما ليس في طبيعتها ولا موجودا فيها ولها)[٢].

ونفهم من رأي الأصفهاني انحراف هذا الموقف من الناحية الأخلاقية؛ لأن أصحابه يسعون في تصرفاتهم نحو غاية لن تتحقق، مصدقا لقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا**﴾ [النور:٣٩].

أما الضرب الثاني من الناس، فهم الذين عرفوا أنّهم يعيشون في الدنيا بصفة مؤقتة؛ كما قال سبحانه: ﴿**وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ**﴾ [البقرة:٣٦]. ومن ثم فقد أصبح الدافع لهم في أعمالهم التزود لدار الخلود فاغترفوا من الزاد الروحاني كالمعارف والحكم والعبادات والأخلاق الحميدة؛ لأنهم على يقين من الحصول على ثمرته وهي الحياة الأبدية؛ فإن الاستكثار من هذا الزاد محمود (ولا يكاد يطلبه إلا من قد عرفه وعرف منفعته)[٣].

ولم ينس هذا الفريق من الناس في الوقت نفسه نصيبه من الدنيا، فتزود بالزاد الجسماني كالمال والأثاث: ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ**﴾ [آل عمران:١٤]. وغايتهم أن يستعينوا به على الحياة الدنيوية الفانية؛ إذ من طبيعة هذا الزاد أن يسترد من الإنسان بعد مفارقته للدنيا، فلا ينبغي الركون إليه والاستغناء به عن الزاد الروحاني اللازم للآخرة: ﴿**وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ مَتَاعٌ**﴾ [الرعد:٢٦]. ويخشى على المستكثر منه

---

(١) الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص٩).

(٢) الراغب: تفصيل النشأتين (ص٣٩).

(٣) الراغب: تفصيل النشأتين (ص٣٩).

أن يثبط صاحبه عن مقصده. يقول الراغب: (والاستكثار منه ليس بمذموم ما لم يكن مثبطًا لصاحبه عن مقصده، وكان متناولا على الوجه الذي يجب وكما يجب)[1]. ويقصد بالشق الثاني من عبارتـــه التقيد في المعاملات بمقتضى الشرع.

وقد تقصر نفس المرء عن الجمع بين الأمرين، وهنا يجب الاهتمام بما يبقى وتفضيله عما يفنى -أي إيثار الآخرة على الدنيا- ولا يأخذ من الثانية إلا بما يبلغ به دار الخلود بشرط مراعاة حكم الشرع والمحافظة على قول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ فَلاَ تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلاَ يَغُرَّنَّكُمْ بِاللهِ الْغَرُورُ**﴾ [فاطر:٥] [2].

ويحرص مفكرنا الأخلاقي على أن يستخدم الإنسان قواه التي فطر بها للوصول إلى أشرف مراتب السعادة وأعلاها وهي السعادة الأخروية الجديرة بأن تعد السعادة الحقيقية والتي لا سبيل إليها إلا باكتساب الفضائل ولذلك قال تعالى: ﴿**وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا**﴾ [الإسراء:١٩] [3].

وتكتسب الفضائل باستخدام القوى الثلاث التي خص بها الإنسان- أي السعي في استخدام القوى الشهوية في حدود ما رسمه الشرع- واستعمال القوة الغضبية في المجاهدة التي تحميه، وقوته الفكرية لتحصيل العلم الذي يهديه، وعليه ألا يركن إلى الخمول والكسل بل أن يعمل بقول القائل: (إن أردت أن لا تتعب فاتعب لئلا تتعب) فإن الإنسان أسمى من الحيوان، وإذا كان للحيوان قوة التحرك سعيا لطلب الرزق، فللإنسان قوى العقل الذي إن لم يستخدمه فقد أبطل كل نعمة أنعمها الله عليه ويصبح وجود العقل عبثًا، لأن النفس تتبلد بترك التفكر والنظر كما يتبلد البدن بتعود الرفاهية بالكسل (فحق الإنسان أن لا يذهب عامة أوقاته إلا في إصلاح أمر دينه ودنياه وموصلاته إلى آخرته مراعيًا لها)[4]. إن الحكيم الأصفهاني يصور الإنسان في حركة دائمة ساعيًا نحو غايته، فهو على سفر، ومقصده الدار الآخرة حيث تتحقق له السعادة الدائمة. بل إنه يستخدم لفظ (التحريك) معبرًا عن هذا التصور للإنسان في حركته نحو الآخرة ويستند إلى

(١) نفسه (ص٤٠).

(٢) تفصيل النشأتين (ص٤٠).

(٣) الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص٣٨).

(٤) الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص١٥١).

الحديث: «**سافروا تغنموا**» فإنه في رأيه يحث على التحريك الذي يثمر جنة المأوى ومصاحبة الملأ الأعلى ومجاورة الله تعالى وكلها أسمى الغايات.

ولكن الإنسان في سعيه هذا يحتاج إلى خمسة أشياء: معرفة المعبود المشار إليه بقوله: ﴿**فَفِرُّوا إِلَى اللهِ**﴾ [الذاريات:٥٠]. ومعرفة الطريق المشار إليه بقوله: ﴿**قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ**﴾ [يوسف: ١٠٨]. وتحصيل الزاد المتبلغ به المشار إليه بقوله: ﴿**وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى**﴾ [البقرة: ١٩٧]. والمجاهدة في الوصول كما قال تعالى: ﴿**وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ**﴾ [الحج: ٧٨]. وبهذه الأشياء يأمن الغرور الذي خوفه الله تعالى منه في قوله: ﴿**وَلاَ يَغُرَّنَّكُمْ بِاللهِ الْغَرُورُ**﴾ [لقمان:٣٣] [1].

السعادة الأبدية:

يطلق الراغب الأصفهاني السعادة الحقيقية على الخيرات الأخروية وتسمية غيرها بهذا الاسم، فإما لكونه معاونًا على ذلك أو نافعًا فيه (وكل ما أعان على خير وسعادة فهو خير وسعادة)[2].

ولهذا فإن سعي الإنسان يجب أن يتجه لتحقيق هذه السعادة حيث البقاء بلا فناء والعلم بلا جهل والقدرة بلا عجز والغنى بلا فقر.

ولكن الوصول إليها أمر بعيد المنال ولا يتم باكتساب الفضائل النفسية وهي أربعة أشياء: (العقل وكماله العلم، والعفة وكمالها الورع والشجاعة وكمالها المجاهدة والعدالة وكمالها الإنصاف)[3]. ولذلك قال تعالى: ﴿**وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا**﴾ [الإسراء:١٩]، فنبه أنه لا مطمع لِمَنْ أراد الوصول إليها إلا بالسعي[4].

وللإنسان سعادات[5] أبيحت له في الدنيا وهي النعم المذكورة في قوله تعالى:

---

(١) نفسه (ص١٥٢).

(٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص٣٥).

(٣) نفسه (ص٣٥).

(٤) نفسه (ص ٣٨).

(٥) ونلحظ أن التصور الإسلامي للدنيا والآخرة هو القاسم المشترك بين علماء الأخلاق، فانظر مثلا قول ابن حيان: (وأن الحر حق الحر من أعتقته الأخلاق الجميلة، كما أن أسوأ العبيد من استعبدته الأخلاق الدنية ومن أفضل الزاد في المعاد اعتقاد المحامد الباقية، ومن لزم معالي الأخلاق أنتج له =

﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا﴾ [النحل:١٨]. ولكن الفرق بين النعم الدنيوية والأخروية، هو أن الأولى تبيد بينما الثانية دائمة لا تبيد.

والنعم الدنيوية تكون نعمة وسعادة إذا تناولها الناس على الوجه الذي أحلّه الله فأصبحت لهم نعمة وسعادة وهم الموصوفون بقوله تعالى: **﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الآَخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ﴾** [النحل:٣٠].

وهناك فريق آخر ركنوا إليها فأصبحت عليهم نقمة فتعذبوا بها عاجلاً وآجلاً وهم الموصوفون بقوله تعالى: **﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُون﴾** [التوبة:٥٥][1].

واللذات الأخروية لا تدرك بالعقل في هذه الدنيا؛ لأنه يقصر عن معرفتها، ولهذا فقد قرب الله سبحانه تلك اللذات في الأذهان فشبهها لهم بأنواع ما تدركه حواسهم، فقال تعالى: **﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاء غَيْرِ آسنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى﴾** [محمد:١٥]. وقوله ﷻ في أول هذه الآية: **﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾** [الرعد:٣٥]. يدل على أن ذلك تصوير وعلى سبيل التشبيه[2].

ولئن كان الموت هو الذريعة إلى السعادة الكبرى، وإن الإنسان لن يطلع على سعادة الآخرة إلا بعد مفارقته الهيكل الإنساني، إلا أن بوسعه قبل مفارقته لهذا الهيكل أن يزيل الأمراض النفسانية المشار إليها بقوله تعالى: **﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضًا﴾** [البقرة:١٠]. لكي يطلع (من وراء ستر رقيق على بعض ما أعد له)، وقد حدث هذا لحارثة الذي قال للنبي ﷺ: (عزفت نفسي عن الدنيا فكأني أنظر إلى عرش ربي بارزًا وأطلع أهل الجنة يتزاورون، على أهل النار يتعاوون) فقال له النبي ﷺ: «**عرفت فالزم**»[3].

=

سلوكها فراخًا تطير بالسرور) ولاحظ أيضا مدلولات –الحرية– المحامد الباقية– الأخلاق الجميلة. كتاب (روضة العقلاء ونـــزهة الفضلاء) (ص٢٥٢–٢٥٣). تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط. دار الكتب العلمية– بيروت (١٣٩٥هـــ– ١٩٧٥م).

(١) تفصيل النشأتين (ص٣٥–٣٦).

(٢) نفسه (ص٣٧).

(٣) نفسه (ص٣٨).

السعادة الأخروية إذن هي الجديرة بالسعي والعمل، ولا يجب على الإنسان أن ييئس إذا حرم من نعم الدنيا بالرغم من محاولاته ودعواته وابتهاله إلى الله، بل عليه أن يعلم (أن نعمته فيما يمنعه من دنياه كنعمته فيما خوله وأعطاه)(١). وربما يقصد بذلك أن اختيار الله تعالى للعبد أفضل من اختيار العبد لنفسه.

ولا يعد فقدان النعيم الدنيوي خسارة بل هو على سبيل الاختيار والابتلاء؛ إذ قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾ [محمد: ٣١]. فإن هذه الآية مشتملة على محن الدنيا. كما بين تعالى ما للصابرين عنده بقوله: ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ﴾ [البقرة: ١٥٥، ١٥٦]. أي: الذين إذا أصيبوا بهذه البلايا ﴿قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ﴾ [البقرة:١٥٦]. أي: إننا ملكًا لله وخلقًا له؛ فلا يجب المبالاة بالجوع؛ لأن رزق العبد على سيده (فإن منع وقتًا فلابد أن يعود إليه. وأموالنا وأنفسنا وتراثنا ملك له، فله أن يتصرف فيها بما يشاء ﴿وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[البقرة:١٥٦] في الدار الآخرة. فيحصل لنا عنده ما فوته علينا)(٢).

والمصاب يهون عليه الخطب متى عرف أنه راجع إلى ربه، متذكرا نعمه التي لا تعد ولا تحصى وأنه ما لديه منها أضعاف ما استرد منه.

أما الخاسر المطلق فهو الذي خسر نعيم الأبد، وهو المذكور في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الزمر:١٥](٣).

---

(١) تفسير القاسمي ج٣، (ص٤٣٤).

(٢) نفسه (جـ ٢ ص ٣٢٦).

(٣) نفسه (ص١٤٩).

ثالثا: في الاجتماع:

وسنعالج في هذا الباب القضايا الآتية:

أولاً: التعريف بعلم الاجتماع.

- الخلفية العقائدية للعلوم الإنسانية بالغرب.
- الخلفية العقائدية لعلم الاجتماع الإسلامي.

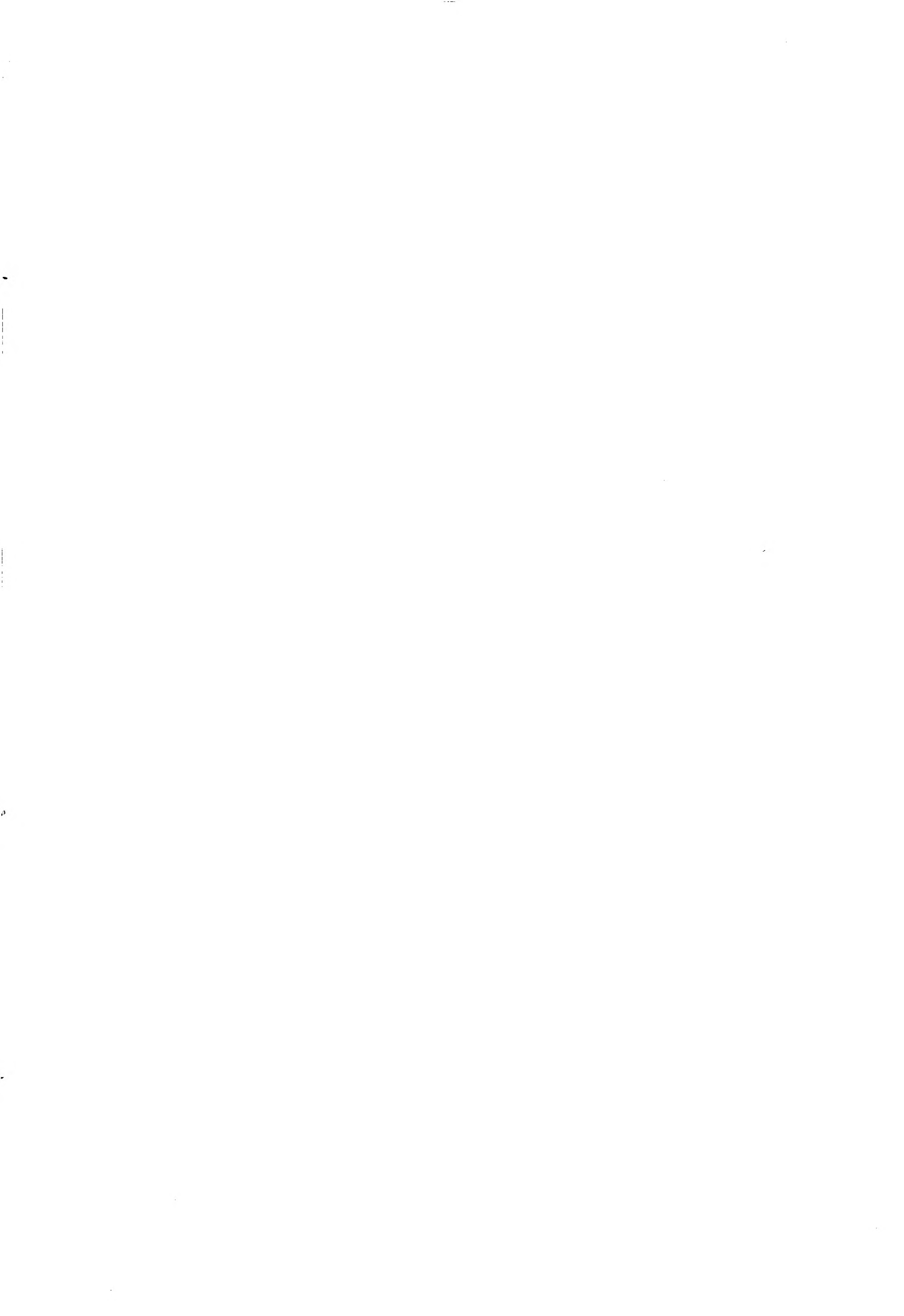
ثانيًا: معالم المنهج في علم الاجتماع الإسلامي.

- الأصول العامة للمجتمع الإسلامي.
- وحدة الفطرة في الطبيعة والمجتمع.

ثالثًا: بعض سنن الله تعالى في المجتمعات.

١- القرآن الحكيم والظواهر الاجتماعية.

٢- إقامة الحدود الشرعية وأثرها في المجتمع.



تمهيد:

أول ما لفت نظر الباحثين أن كلاً من علم الاجتماع الإسلامي والغربي يبدأ من قواعد أصول ومبادئ مغايرة للآخر، وكلاهما يهدف إلى تحقيق أغراض مختلفة أيضًا.

وفي ظل الضغط الثقافي للحضارة الغربية ظهرت المدرسة الإسلامية التي تصدت بدورها لتيار التغريب وضمت علماء مخلصين وقفوا ليبينوا لقومهم تفرد الإسلام بمزاياه ونظمه، وقدموا البديل لعلم الاجتماع الغربي الذي تأسس في بلاده وفق مفاهيم وأغراض لم تعد تخفى على أحد.

ونرى أن الأولوية في قضايا علم الاجتماع الإسلامي ينبغي أن تعطى لعلاج الأزمات الناجمة عن الاحتكاك بالحضارة الغربية وفرض أو استيراد أفكارها ومذاهبها الفلسفية وتصورات للكون والحياة والمصير فضلاً عن سلوكياتها.

وإذا كانت التغيرات الاجتماعية أمر لا مفر منه؛ فإننا نرى رصد هذه التغيرات وفق دراسات متخصصة يجريها علماء الاجتماع وفق خطط سابقة لها أهدافها وأساليبها كنظم التعليم، والهجرة في الداخل والخارج، وقضايا المرأة والأسرة ومشكلات الزواج والطلاق والمسنين.... وغيرها.

والمطلع على الحصاد العلمي لباحثينا وعلمائنا في الحقل العلمي الاجتماعي يُلاحظ تنوع الآراء وتشعبها وأنها تُعالج المشكلات الاجتماعية من الزاوية الإسلامية.

وسنحاول إيجازها في إطار منهجي يجمع بين المقارنة والاستناد إلى الأصول من الكتاب والسنة، والتعرض لبعض مخاطرها التي واجهتها وما زالت تواجهها مجتمعاتنا بغرض الذوبان في قيم الغرب وحضارته المتفسخة.

وإذا كان التحذير من التصورات الفلسفية عند علماء الاجتماع لا سيما المدرسة الفرنسية ومن حذا حذوهم؛ فإن هذا التحذير يقتصر على المفاهيم والعقائد التي تنطلق منها المناهج.

ولكن هذا لا يمنع من الإفادة من وسائل البحث المتصلة بالإحصائيات وبحث المشكلات المشابهة المستحدثة الناجمة عن تحول المجتمعات من الزراعة إلى الصناعة وما يتبعها من هجرات إلى المدن ومخاطر تشغيل القصر ومشاكل البطالة وعمل المرأة وغيرها.

أولاً: التعريف بعلم الاجتماع في الغرب أولاً:

يعرف دوركيم علم الاجتماع بأنه علم النظم الذي يبحث في طريقه نشأتها وفي

وظائفها ويطلق لفظ نظام على جميع المعتقدات وعلى جميع ضروب السلوك التي تفرضها الحياة الاجتماعية(١).

أما موضوع علم الاجتماع فهو الظواهر الاجتماعية، ويمكن معرفة الظاهرة الاجتماعية بأنَّها تشمل القواعد القانونية والخلقية وجوامع الكلم والأمثال الشعبية وأصول العقيدة التي تعبر فيها الطوائف الدينية والفلسفية عن آرائها وقواعد الذوق الأوروبي التي تتبعها شتى المدارس الأدبية وغير ذلك من الأمور.

ويختلف تأثير الظواهر الاجتماعية حسب الظروف والأمكنة والأزمنة؛ فهناك بعض التيارات الاجتماعية التي تسوقنا أمامها بشدة تختلف قوة وضعفًا حسب اختلاف الأزمان والأقطار؛ فيدفعنا أحد هذه التيارات مثلاً نحو الزواج على حين يدفعنا تيار آخر نحو الانتحار، وعلى حين يدفعنا تيار ثالث نحو الإكثار أو الإقلال من النسل وغير ذلك من الأمور.

وأيًا كانت هذه الظواهر، فإن دوركيم يرى أن للظاهرة الاجتماعية قوة قاهرة خارجية، وأنَّها تباشر هذا القهر على أفراد المجتمع أو يمكن أن تباشره عليهم(٢).

والقهر الذي تمارسه الجماعات يمكن أن يتشكل بصورة متباينة:

١- فقد يكون نوعًا من القوة المادية مثل الحتمية الطبيعية وعلى هذا النحو تفرض قيمة سلعة أو قطعة من النقود.

٢- وقد يكون جزاءات منظمة (تقننها وتقتضي بها محكمة تم تأليفها) أو جزاءات غير رسمية (كالتمجيد أو التحقير، وهما جزاءان ليس لهما قانون ثابت، يصدران عن الرأي العام).

٣- السخرية التي تلحق بمن يخالفون العادات دون قصد أو يستهينون بقواعد الذوق الشائعة(٣).

ومما ينتقد به دوركيم في جملة الظواهر الاجتماعية موضوعًا للبحث، أنه أعطاها دورًا أكبر من حجمها وضخم من تأثيرها واعتبرها منفصلة عن (تجسداتها الفردية) ورآها

---

(١) إميل دوركيم: قواعد المنهج في علم الاجتماع ترجمة د. محمود قاسم (ص ٤٢-٤٤).

(٢) نفس المصدر (ص٦٠-٦٣).

(٣) د. مصطفى حسنين: المدخل إلى المدرسة الإسلامية في الاجتماع (ص٨٢).

شيئًا قائمًا مستقلاً بذاته عن السلوك الفردي، وأنها إذ تظهر في المجتمع فإنّها تظهر بوحي من العقد الجمعي، وهذه الفكرة- كما يرى أحد الباحثين- يسودها فعلاً الغموض الميتافيزيقي ويجعلها أدنى إلى مفاهيم التفكير الفلسفي[١].

ولتقدير الدور الذي أداه المؤرخ وعالم الاجتماع ابن خلدون، يحسن بنا معرفة موضوع علم الاجتماع عنده، فإنه لم يتخذ من الظاهرة موضوعًا لدراسته بل جعل من واقعات العمران البشري-حسب تعبيره-موضوع الدراسة الاجتماعية: أصولها وفروعها على السواء، فبين في مقدمته أن موضوع كتابه (ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع) ولم يترك جانبًا من جوانب الحياة الاجتماعية إلا تكلم عنه واعتبرت اليوم فروعًا مستقلة بعلم الاجتماع[٢]. ويعتبر منهج ابن خلدون في دراسات المجتمعات فاتحة لمنهج إسلامي في البحث لأنه سار في نفس المنحى الذي ينحوه الفكر الإسلامي وتطابق طبيعة المجتمع الإسلامي من حيث إنها تتسم بواقعية ولا تنزع عنها سمة الطابع الأخلاقي النقدي في النظرة الإسلامية.

الخلفية العقائدية للعلوم الإنسانية بالغرب:

وعلى أية حال، فإن المقارنة الآنفة بين كل من دوركيم وابن خلدون تعكس لنا الخلفية العقائدية وراء كل منهما وتسمح لنا بالتحذير من سلوك نفس مناهج الغربيين لأن العلوم الإنسانية عندهم قد نشأت وتطورت في مناخ عقائدي، وعقلي خاص بهم، حيث تبدأ من تصور معين للوجود كله وتشمل على مقاييس الحق والخير والجمال، المنبثقة من هذا التصور.

وتتلخص الخلفية العقائدية المشتركة بين فروع المعرفة والثقافة العربية كلها بالقول بأن الوجود كله منحصر في الإنسان والطبيعة وهو جزء منها ونوع من أنواعها[٣].

والطبيعة -في الفلسفة المادية الملحدة- وجدت هكذا بنفسها وكذلك سننها أو قوانينها فهي مقدرة بنفسها من غير مقدر لها والعقل وحده طريق معرفة الحقائق وليس ثمة

---

(١) نفس المصدر: (٨٠-٨١).

(٢) نفس المصدر: (٨٠-٨١).

(٣) الأستاذ محمد المبارك: نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع، مجلة البعث الإسلامي (ص٣٣-٣٥-٣٧). العدد العاشر رجب ١٣٩٧، يوليو ١٩٧٧.

طريق آخر وليست المثل الأخلاقية والقيم والمفاهيم الحقيقية إلا وقائع أو حوادث كالحوادث الطبيعية نشأت وتطورت؛ فهي ليست ثابتة والإنسان نفسه إنَّما هو حيوان اجتماعي مفكر فحسب وليس النفس الإنسانية إلا مجموعة من الغرائز(١).

وهذا التصور هو الغالب عند العقلانيين والماديين ولا يشذ عن الإيمان بها إلا فئة قليلة جدًّا وهي بقية باقية من المؤمنين بالتفكير الديني المسيحي-وليس في هذه الفلسفة أو الأساس الاعتقادي أو التصور الوجودي مكان للإله وصلته بالكون ونظامه أو بالإنسان والوحي والنبوات أو للجزاء والحياة الخالدة أو المثل العليا الأخلاقية، ولا سيما ما كان مصدره الدين وسائر الغيبيات(٢).

وفي ضوء هذه الحقيقة يجمل الأستاذ محمد المبارك -رحمه الله- النقد الموجه إلى علم الاجتماع الغربي في الجوانب الآتية:

أولاً: أن الاتجاهات المذهبية للمؤلفين والباحثين فيه ذات أثر واضح في صياغة علم الاجتماع واتجاه النظريات ووضع الافتراضات والتعليلات، وهذه المذهبية ليست منبثقة عن علم الاجتماع نفسه بل هي خارجة عنه، ونعني بها المنطلقات العقائدية التي انطلق منها أصحابها مزودين بل مدفوعين بها قبل الشروع ببحثهم في علم الاجتماع. ويمكن الانتفاع بهذه الملاحظة الهامة لمعرفة أن للإسلام نظرته وتصوره العام للوجود، عبر عنها القرآن الكريم بوضوح وهي نظرة متميزة، دقيقة أشمل وأكثر استيعابًا من النظريات الأخرى ولها من سلطان الحجة في الدفاع عنها ما يجعلها متفوقــة على جميع النظريات الأخرى (فلماذا تنطلق المذاهب الأخرى من منطلقاتها المذهبية ولا ينطلق الباحثون المسلمون من منطلق الإسلام، في نظرتــه الدقيقة الصحيحة)(٣)؟ وهنا يعبر عن المدخل الأول لمنهج البحث في علم الاجتماع الإسلامي.

ثانيًا: في علم الاجتماع الحديث مذاهب اجتماعية مختلفة لكل منها نظرته إلى الحوادث الاجتماعية ومنهجه وتفسيره لها وذلك باختلاف عقائد الباحثين، فهناك التفسير البيولوجي (العضوي) والمذهب النفسي والمذهب السكاني (الديموجرافي) والاقتصادي

---

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) نفس المصدر (ص٣٧-٤٠).

والفكري الاعتقادي وغيرها. ومن هنا يظهر أن المجال فسيح بين هذه التفسيرات المتباينة لتعدد النظرات والمذاهب في حدود البحث العلمي، وللباحث المسلم الخوض في هذه المجالات مع التسلح بأدلته وبراهينه.

ثالثًا: في علم الاجتماع نوعان من الموضوعات والحقائق والنظريات:

الأول منهما: الحوادث الاجتماعية التي هي تحت سمعنا وبصرنا مما يمكن مشاهدته وجمعه ودراسته ووصفه وتصنيفه واستخراج سننه المطردة، وهذا القسم يمكن أن يكون علمًا إلى حد كبير والموقف الإسلامي من هذا القسم هو الإسهام في الأبحاث والاستفادة من أبحاث غيرنا مع التنبه للأغراض والأغلاط وأخطاء المنهج وما ينشأ عنها أحيانا من نتائج خاطئة، والنوع الثاني من مباحث علم الاجتماع: ما يتناول البحث في أمور لا يمكن إخضاعها لطرائق البحث الدقيق؛ كالبحث مثلاً في أصل اللغات ونشأة الأديان -لذلك فقد كثرت النظريات وتعددت واختلفت ولا سبيل لإلزام الباحثين المسلمين بإحدى هذه النظريات؛ فليست هي من الحقائق العلمية التي لا يختلف فيها، بل إن مثل هذه البحوث يمكن اعتبارها من قبيل الوجه الغيبي لعلم الاجتماع الذي يكون اقتحامه عن طريق العقل وحده منفردًا دون الاستعانة بمنهج خاص، ضربًا من الحدس والتخمين والظن وهو يقابل مثيله في علم الطبيعة حينما يسأل الكيميائي والفيزيائي نفسه عن أصل المادة ونشوئها وخلقها وكيف خلقت ومن وضع القوانين التي تجري بموجبها[١].

الخلفية العقائدية لعلم الاجتماع الإسلامي:

وقد اتضح مما تبين آنفًا أن القسم الخاص بالدراسات الإحصائية الواقعية -أو الحقلية- يمكن الاستفادة فيها من منجزات علماء الاجتماع في الغرب، بينما ينبغي الحذر كل من الأصل الغيبي أو الميتافيزيقي التي تصدر عنه التصورات والأحكام.

فما هي الأصول الغيبية عند المسلمين المستمدة من عقيدتهم وتشكل رؤيتهم للمجتمع؟

إن أول هذه الأصول هي عقيدة التوحيد حيث لا يختلف اثنان في أنّها حجر الزاوية في السلوك الفردي والاجتماعي معًا، وعلى الأخص العبادات بأنواعها كلها وعلى الأخص تلك التي تسهم في وحدة المجتمع سواء في شكل صلاة الجماعة أو أداء الزكاة وحقوق

(١) نفسه (ص٤١).

الأموال بعامة؛ كالصدقات وغيرها. يقول الشيخ محمد الصادق عرجون: (والإسلام في عقيدته وعباداته ونظمه الاجتماعية حقيقة واحدة، ومرتبط بعضها ببعض لا تقبل التجزئة والتفريق، فعبادته كلها إذا لم تقم على أساس عقيدة التوحيد الخاص كانت سرابًا لا حقيقة له، ونظمه الاجتماعية في سياسته واقتصاده وأخلاقه إذا لم يكن أساسها العقيدة والعبادات معًا -وأجلها الصلاة- وهي ركن إخلاص العبادة لله تعالى، وتتبعها في الفضل أختها الزكاة، هي ركن التكافل الاجتماعي الذي يجمع كلمة المسلمين على المواساة والتعاون الصادق -كانت أشباحًا لا روح فيها، وكانت أعمالا آلية لا تثمر في القلب أثر)[١].

(أ) أما في العبادات فلا يختلف اثنان على مظاهر الوحدة السلوكية التي تشد وتربط وتؤاخي وتؤلف القلوب في الصلاة والزكاة والصيام والحج.

(ب) أما في مجال الضبط الاجتماعي فينفرد الإسلام أيضًا بسمته الخاصة إذا عرفنا تعدد أشكال سلطة هذا الضبط عند علماء الاجتماع.

ولكن حيث يكون الإسلام هو أساس القيم ومصدر التشريع فلا حاجة إلى تعدد مصادر الضبط الاجتماعي حيث يكفل المجتمع الإسلامي عندئذ وسيلتين تحميه من الجريمة: وسيلة منع ووسيلة ردع.

الأولى: وسيلة حماية إذا نـــزغ الشيطان في القلب وهم صاحبه بارتكابه باعتدائه بتمكين الأسباب التي تحول بين المرء ووساوس الشيطان- أي: تقوية الوازع النفسي في القلوب لدفعها إلى السلوك السوي ابتغاء مرضاة الله تعالى[٢].

والثانية: وسيلة الردع ولابد منها؛ لأن الإنسان ركب فيه نـــزعات الشر والحسد والطمع فتدفعه للاعتداء. ومن هنا نهج الإسلام نهجًا خاصًا بالنظر إلى مصالح المجتمع الأساسية (أي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال) وجعل وسيلة الردع إزاءها حدًا جعله الله حقًا خالصًا له.

---

(١) محمد الصادق عرجون: سنن الله في المجموع من خلال القرآن، ص٥٨-٥٩، ط. دار السعودية للنشر والتوزيع- جدة.

(٢) د. مصطفى حسنين: المدخل إلى المدرسة الإسلامية في علم الاجتماع (ص١١١) مطبعة الكيلاني بالقاهرة (١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م).

إذن فإن المنهج الإسلامي يجب أن يعتمد على ركيزتين:

أحدهما: نظرية، وهي في جوهرها مستمدة من تفسير الآيات القرآنية، وذلك لاستقراء السنن الإلهية في قيام المجتمعات وتدهورها، وبجانبها أيضًا الأحاديث النبوية من مصادرها المعتمدة.

وفي هذا الصدد يرى الأستاذ الدكتور حسن الساعاتي أن القرآن والسنة ليسا مجموعة من العقائد الإيمانية البحتة، وإنما يحتويان في الأعم الأغلب على ما يرتبط بأحوال الاجتماع الإنساني وشئون العمران البشري من معاملات اجتماعية تتعلق بمختلف النظم الاجتماعية، وبخاصة نظام الأسرة وما يشتمل عليه من نظم فرعية كالخطبة والزواج والطلاق وتربية الأطفال وحضانتهم والميراث، والنظام الاقتصادي وما يحتوي عليه من نظم فرعية كالإنتاج والبيع والشراء، والنظام الأخلاقي وما يدخل في نطاقه من نظم فرعية قضائية وجزائية كالنظام السياسي وما يشتمل عليه من نظم فرعية تتعلق بالحكم والتشريع. هذا فضلاً عن مخاطبة القرآن والسنة العقل مباشرة وتوجيه الناس إلى النظر والتفكر والتدبر، واستخدام الأساليب المنطقية استدلالاً وبرهانًا[1].

وما دام الأمر كذلك، فإن مما يعاوننا في مهمتنا إذا أردنا البدء بالنظر والبحث في قضايا علم الاجتماع الإسلامي -أن نسترشد بمنهج الدراسة وفق آيات القرآن الكريم الذي خطه الإمام المودودي، ويتلخص هذا المنهج في الخطوات التالية:

(أ) أن يخلي الباحث ذهنه ما أمكن من جميع ما استقر فيه من التصورات والنظريات ويطهره من سائر ما يكنه من الرغبات الموالية أو المناوئة، ثم يكب على دراسته بقلب مفتوح وآذان واعية وقصد نـــزيه لفهمه.

(ب) يقبل على دراسته إقبالاً لا ملل فيه ولا كلل، وأن يدرس كل مرة وجهة جديدة، ويسجل ما يعن له من نقاط هامة خلال الدراسة.

(ج) إذا ما انتهى من النظر الاجتماعي الشامل يبدأ بدراسة تفصيلية.

فإزاء دراسة المجتمعات، فيحاول أن يعرف مثلاً (المجتمع المطلوب) في نظرة القرآن ويسجل صفاته وشروط تحققه في جانب وصفات وخصال (المجتمع المرفوض) في جانب

---

(١) د. حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني - قواعد المنهج (ص١٩١) ط. دار النهضة العربية - بيروت سنة ١٩٨١م.

آخر. كما يحاول أن يعرف موجبات تقدم المجتمع الأول وبقائه وسعادته حسب مقياس القرآن، والأسباب التي يعتبرها مبعث الهلاك والدمار[١].

وسيأتي أيضًا ذكر حديث الرسول ﷺ في النظام الاجتماعي كمثال، ولعله يلفت نظر الباحثين إلى سنة الرسول ﷺ وفيها الكثير المتصل بالمجتمع الإسلامي ونظمه وكيفية حل مشكلاته وطرق تغييره نحو الأفضل.

الثانية: عملية، أي البحث العملي: فإن كان علم الاجتماع في الغرب قد جعل غايته القصوى علاج مشكلات المجتمع بواسطة البحث العملي[٢]. فما يضير علم الاجتماع لدى المسلمين أيضًا أن يتخذ من البحث العملي منهجا لنفس الغاية؟.

ثانيًا: معالم المنهج في علم الاجتماع الإسلامي:

وهنا لنا وقفة نستقرئ فيها بعض معالم المنهج في علم الاجتماع الإسلامي.

أولاً: أن الأساس النظري مستمد من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، والنصوص الموضحة آنفا عندما تصف مجتمعًا من المجتمعات وما آل إليه فإن ذلك يعد بمثابة سنة عامة بحيث كل من يسير على طريقتها تتحقق فيه آثار متابعتها في عقائدها وأعمالها، ومن ثم تساعد الدارس على التنبؤ بما ينتظر هذه المجتمعات إذا ما تابعت أسلافها.

ويستفاد من ذلك أيضًا أن الآيات والأحاديث لها دلالة الإنذار والتحذير. بعبارة أخرى نجد ارتباطًا بين موضوعات (علم الاجتماع) و(التفسير التاريخي) أو (فلسفة التاريخ).

وهذه المزية ينفرد بها المنهج الإسلامي، ولا ينبغي للباحث أن يشغل نفسه بما دار في البحوث الاجتماعية بأوروبا، حيث فصل علماء الاجتماع بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ، أي بين البحث الموضوعي والرغبة في التنبؤ[٣].

وقد تكلمنا آنفا عن مكانة عقيدة التوحيد وهيمنتها على النظام الاجتماعي حيث يفسر في ضوئها حركة الفرد والمجتمع والأمة.

وفي مجال التطبيقات العملية للمنهج الإسلامي في علم الاجتماع نجد ابن خلدون

---

(١) أبو الأعلى المودودي: المبادئ الأساسية لفهم القرآن (ص٢٦-٢٨). بتصرف ط. دار التراث العربي- بدون تاريخ.

(٢) د. السيد محمد بدوي: مبادئ علم الاجتماع (ص٢٤٦). ط. دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٦م.

(٣) د. السيد محمد بدوي: مبادئ علم الاجتماع (ص١٨٠). ط. دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٦.

ملتزمًا بهذا المنهج بصفة جوهرية وقد اكتشف هذه النتيجة الأستاذ الدكتور حسن الساعاتي بكتابه (علم الاجتماع الخلدوني -قواعد المنهج) بعد تناوله لمقدمته بالتحليل حيث استوقفه استعمال ابن خلدون الشواهد القرآنية ليدعم بها آراءه وأنه قد توصل إلى علمه الاجتماعي الجديد متأثرًا إلى حد ما، بتدبره الاجتماعي لآيات القرآن التي يمكن أن يقاس على ما تتضمنه من معاني يسهل تطبيقها على الأحوال الاجتماعية[١].

وقد كان تبحره في علوم القرآن سببًا في جعله يستدل بما فيه من قوانين أو مبادئ عامة من النفس البشرية والاجتماع الإنساني وأحوال العمران[٢].

وبإحصاء عدد ما أورده ابن خلدون بمقدمته من الفاصلة القرآنية (سنة الله)، تبين أنه استشهد بها في أربعة عشر موضعًا بارزًا، وكان استخدامها في مواضعها بغرض إثبات أن سنة التغير أو التبدل أو التحول الاجتماعي من حال إلى حال أخرى، هي بمثابة قوانين اجتماعية في العمران البشرى.

ويقول الدكتور الساعاتي: (وغني عن البيان أنه لم تكن لتفوت ابن خلدون، وهو الفقيه والأصولي، مثل هذه العبارات القرآنية ذات الدلالات الاجتماعية الواضحة)[٣].

ونود بعد ذلك الاستفادة من هذه الدراسة الأصيلة لعالم من علمائنا لتعضيد ما نذهب إليه في بيان الأثر العميق لكتاب الله تعالى في منهج البحث في مجال علم الاجتماع في تاريخنا، ولهذا يجب الاسترشاد بنفس المنهج مع الاستفادة بما استحدثه علم الاجتماع المعاصر في طرق البحث ومناهجه للظواهر الاجتماعية من حيث طرق الإحصاء والتبويب والتفسير وغيرها من القواعد المنهجية التي يجب مراعاتها قبل البدء في دراسة وبحث أي مشكلة اجتماعية.

وكذلك الأحاديث النبوية، إذ اتضح أن ابن خلدون استند إليها أيضًا في مواضع كثيرة من المقدمة، بخاصة ذلك الحديث الذي يتضمن في رأي الدكتور الساعاتي مبدأ رئيسيًا من مبادئ علم الاجتماع، لأنه الركيزة الأساسية للتنشئة الاجتماعية ذلك الحديث هو: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**...»[٤].

---

(١) د. حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني – قواعد المنهج (ص١٢١-١٢٢).

(٢) نفسه (ص٤٠). بالإضافة إلى اهتدائه بمناهج علم الحديث وأصول علم الفقه.

(٣) نفسه (ص١٢٥). وقد تتبع الدكتور الساعاتي هذه المواضع بكتابه من (ص١٢٢ إلى ص١٣٢).

(٤) نفسه (ص ك ١٩٣). وباقي الحديث... كما تنتج البهيمة جدعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟.
=

وقبل قيام ابن خلدون بتنظيم علم الاجتماع ووضع أصوله واكتشاف سننه، كان علماء المسلمين من فقهاء وعلماء وقضاة وأهل حسبة يستوحون من الكتاب والسنة أصول النظم الاجتماعية التي شرعها الإسلام. صحيح أنّهم لم يعرفوا التقسيم المعاصر لعلم الاجتماع إلى نظري وعملي، ولكن اجتهاداتهم العلمية ومراقبتهم لتنفيذ الشرع في جوانب الحياة المختلفة يشكل الجانب العملي لما نعرفه الآن في علم الاجتماع.

وبعبارة أخرى، فإنه في الجانب النظري، استخلصوا الآيات والأحاديث التي تتناول الظواهر الاجتماعية كنظام الأسرة وفروعه من زواج وطلاق وميراث وتربية أطفال، والنظام المالي وما يحتويه من بيع وشراء وتعاقد ورهون، والنظام الأخلاقي والسياسي إلخ...

ونرى في الجانب العملي جهود القضاة وأهل الحسبة والفقهاء والعلماء الذين كانوا قائمين على تنفيذ حدود الله تعالى بالتحذير من الانحرافات وتصحيحها عن طريق الفتاوى والأحكام القضائية بتنفيذ الحدود والتعازير، والعمل بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، استجابة لقول الله تعالى: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [آل عمران:١٠٤].

وفي ضوء ذلك كله، فإن من واجب المجتمع الإسلامي ممثلا في هؤلاء وغيرهم أن يتعاون أفراده في رعاية حدود الله تعالى (فلا يسمحون لفرد منهم بأن يتعداها في نفسه أو في محيطه، حماية له ولأنفسهم جميعا من عاقبة التعدي امتثالاً لقوله تعالى: ﴿**وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ [البقرة:٢٢٩])[1].

وقد شرعت الحدود لإصلاح أمراض القلب، إذ إن (العقوبات الشرعية كلها أدوية نافعة يصلح الله بها مرض القلب وهي من رحمة الله بعباده ورأفته بهم، الداخلة في قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

ويضيف ابن تيمية إلى ذلك أن (الرحمة والرأفة يحبهما الله، ما لم تكن مضيعة لدين

=

ثم يقول أبو هريرة: اقرءوا إن شئتم ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم:٣]. والحديث متفق عليه.

(١) محمد كامل حمزة: القيم الدينية والمجتمع ص٨٦. ط.دار المعارف (اقرأ) العدد ٣٨٦، يوليو ١٩٨٣م.

الله)[(١)].

وبعد ذلك يأتي بيان وصف المجتمع الإسلامي وأسسه العامة بهدف تميزه عن غيره من المجتمعات، والوقوف على طرق إزالة آثار ما علق بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة من أدران الغزو الاستعماري من جهة، وإبطال مظاهر الاقتباس والتقليد من عادات وتقاليد المجتمعات الغربية من جهة أخرى، وذلك بمعرفة سنة الله في المجتمعات والاسترشاد بها، مع دراسة أسس ونظم المجتمعات الإسلامية بعصورنا الأولى المفضلة.

الأصول العامة للمجتمع الإسلامي:

عندما نعرف المجتمع المسلم، فإن أول خطوات معرفته هي الوقوف على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحدثت عن التنظيم الاجتماعي للمسلمين فقد جاء الإسلام بقواعد وأصول للمجتمع الإسلامي فتضمنت الشريعة حدودًا للعقوبات والتعاذير، واحتوت تعاليم الإسلام على تحديد النظام الاجتماعي الكفيل بضم المسلمين تحت كنفه إذ يتعذر تحقيق الحياة التي أمر الشرع بها إلا في مجتمع يتعاون فيه الجميع على تنفيذ الشريعة ويحتكمون في تصرفاتهم إليها.

من هنا أورد القرآن الكريم آيات آمرة بالأخلاق الفاضلة وسبل التعامل على المستوى الاجتماعي كحفظ المواثيق والعهود والحض على التعاون على البر والتقوى وصلة الرجال بالنساء وكفالة حماية الأسرة وعلاقة الحاكم بالمحكومين والعكس وتنظيم الأحكام المالية والصلات الاقتصادية وغير ذلك من روابط اجتماعية تحدد شكل المسلم وتبرز معالمه وتميزه عن غيره من المجتمعات السائدة على ظهر الأرض[(٢)].

وربما تضمنت بعض السور في القرآن الكريم أغلب هذه النظم مثل سورة (النور) و(الحجرات) و(النساء)، وغيرها سنتناولها بشيء من التفصيل عند التعرض لبعض السنن

---

(١) ابن تيمية: تفسير سورة النور (ص١٠-١١).

(٢) يقول الدكتور مصطفى عبد الواحد (فلابد من الفرق بين المجتمع وبين الدولة في تاريخ الإسلام.. فالمجتمع المسلم هو هذه الأمة التي التفت حول دينها في أحرج الأوقات وحالك الظلمات، وهي التي أقامت هذا الدين وأصرت على تطبيقه، وحتى عندما انحرف الحاكمون وأهملت الدولة تطبيق شريعة الإسلام. ولا يزال ذلك المجتمع قائما في كل بيئة إسلامية صحت فيها العقيدة ونجت من الأدواء التي بثها أعداء هذا الدين في كثير من الأنحاء (ص٥ من كتابه: المجتمع الإسلامي..).

الإلهية في المجتمعات.

كذلك من الخطوات التي ينبغي أن نخطوها لمعرفة هذا المجتمع التحقق من قيامه في عصر النبي ﷺ والخلفاء الراشدين وامتداده لعدة قرون، صحيح أنه لم يحافظ في العصور اللاحقة على نفس السمات ولكن بقيت المعالم الإسلامية بارزة من حيث تطبيق الشريعة والترابط الاجتماعي والمحافظة على نظام الأسرة والتعامل وفق القيم الخلقية، وذلك قبل الغزو الاستعماري.

وفي ضوء ما تقدم يصبح من مهام علم الاجتماع الإسلامي أن يتتبع مظاهر الخلل في النظام الاجتماعي للمسلمين وأسبابه ومظاهره، توطئة لإصلاحه وتقويمه.

وهو منهج علمي ينبغي -في رأي الأستاذ الدكتور مصطفى حسنين- أن يلجأ إليه الباحثون الاجتماعيون لدرء مخاطر الغزو الحضاري الذي يكاد أن يعصف بكل نواحي الحياة عندنا، ويقول: (ويجب أن نقرر أن ما يتعرض له المجتمع الإسلامي هذه الأيام من ضغوط حضارية، فاق كل ما تعرض له هج حضارة هذا المجتمع في أي عصر من عصور حياته الماضية منذ ظهر الإسلام حتى اليوم)[١].

والحق أن هذه القضية تحتل مركز الصدارة بين مشكلات المجتمعات الإسلامية حيث وفدت إلينا من الغرب مذاهب متباينة في الاقتصاد والاجتماع والتربية وكلها تدور حول نقطة واحدة هي العمل على طرح القيم الأخلاقية والمبادئ الروحية الإيمانية جانبًا (وإذا صح أن يكون من مذهب الحرية والوجودية والنفعية أساس لحياة، فهي أساس لحياة أصحابها فقط، أما أنَّها تكون أساسا عمليا لحياة الأمم والجماعات.. فهي حياة لا يمكن أن يقوم عليها مجتمع مثالي فاضل)[٢].

وهذه التحليلات تقودنا إلى التنبه للأثر المخرب لعوامل التغريب الطارئة مع الاحتكاك بحضارة العصر الحديث، وهي ظاهرة فريدة في تاريخنا من حيث تعدد مذاهبها والتمكين لها بواسطة القوى الاستعمارية[٣] لتربية الأجيال المسلمة وفق تصوراتها وفلسفاتها،

(١) د. مصطفى محمد حسنين: المدخل إلى المدرسة الإسلامية في علم الاجتماع (ص٧٤-٨٩). مطبعة الكيلاني بالقاهرة (١٣٩٥هـ- ١٩٧٥).

(٢) الشيخ محمود شلتوت: منهج القرآن في بناء المجتمع (ص١٧٩-١٨٠). كتاب الهلال-العدد ٣٧٠ ذو الحجة (١٤٠١هـ- أكتوبر ١٩٨١م).

(٣) وقد أخذت هذه الظاهرة شكلها الأكثر خطورة بما يسمى بـ(العولمة) أو (الأمركة) في الوقت الحالي [يُنظر مقالنا بعنوان تحصين الهوية الإسلامية إزاء حملات التغريب وأزمات العصر] بكتاب =

وظهورها في أطر مذاهب أيديولوجية متكاملة تستهدف خلخلة الأسس الإسلامية للمجتمعات الشرقية الإسلامية التي حافظت على سلامتها طوال القرون الماضية عندما كان للشرع وحده الكلمة النافذة. كذلك يتحمل علماء الاجتماع الباحثون وفق مناهجه الإسلامية مسئولية البحث عن الحل الصحيح.

والعلاج المقترح لوقف زحف سم الريح الوافد العاتي أن يلجأ الباحثون الاجتماعيون إلى الكشف عن أفضل السبل ووضع وسائل العلاج التي تحول تيار الغزو الفكري إلى مسارات نافعة، وبأن تحول الصراع إلى أسلوب امتصاص يبقي على الأصل الإسلامي السليم في مجتمعنا الإسلامي[(١)].

وفي مقدمة وسائل مقاومة ودفع الغزو الفكري جعل التربية الإسلامية الاجتماعية السليمة أداة لغرس القيم الإسلامية في النفوس فتصبح أداة الضبط والتلقي والاختيار السليم، فكما أن الجسم السليم يرفض كل سم ينفذ إليه، وكذلك المجتمع، إن أقمناه سليمًا صحيحا فإنه سيلفظ كل رأي فاسد ينفذ إليه.

وبذلك يمكن حماية بنية المجتمع الإسلامي سليمًا من جانب، ونتفادى الاضطرار إلى الانغلاق إذ إن الانغلاق الاجتماعي في عصرنا هذا مستحيل[(٢)].

ولاشك أن علم الاجتماع الإسلامي بمناهج بحثه النظرية والعمليـــة كفيل بتحقيق هذا الدور، فضلا عن تأثيره الفعال؛ لأنه سيعيد إلى ذاكرتنا استحضار مميزات الحضارة الإسلامية.

لذلك فإن من واجب الباحثين (إبراز المعطيات التي قدمها الفكر الإسلامي للفكر الإنساني، كما ينبغي بعث القيم الاجتماعية التي خلفتها الثقافة الإسلامية، ففي بعثها علاج لمعظم المشكلات الاجتماعية التي نعاني منها اليوم)[(٣)].

تطبيق المنهج في ضوء:
وحدة الفطرة في الطبيعة والمجتمع:

يرى الدكتور الغمراوي أن العلوم الاجتماعية لا تملك ما للعلم الطبيعي من التجربة

=

(أضواء على ثقافة المسلم المعاصر) ص ٢٩/ ٤١ دار الدعوة بالإسكندرية ١٤١٩هـــ-١٩٩٨م.

(١) د. مصطفى محمد حسنين: المدخل إلى المدرسة الإسلامية في علم الاجتماع (ص٨٩).

(٢) نفسه (ص ٨٩-٩٠).

(٣) د. سامية مصطفى الخشاب: علم الاجتماع الإسلامي (ص١٣٥) ط. دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٠م.

العملية التي يتحكم العالم في إجرائها بالصورة التي يرى أنّها أدنى إلى أن تؤدي إلى الكشف عن الحق في موضوعها، صحيح أن علماء الاجتماع يستعينون أيضًا بنوع من المشاهدة، ولولا ذلك ما كانت هناك علوم اجتماعية قط، لكن شتان بين المشاهدتين:

مشاهدة يكفيها ويضبط ظروفها المشاهدة كما في العلم الطبيعي وبين مشاهدة لا يكاد يكون هناك سبيل إلى التحكم فيها أو ضبط ظروفها وتكييفها كما في العلم الاجتماعي.

وهذا الفرق الأساسي هو سبب نهوض العلوم الطبيعية وقعود العلوم الاجتماعية عن أن تبلغ من الدقة والأصالة المبلغ الذي يليق، هذه النتيجة ليست راجعة إلى فضل فريق من العلماء على فريق وإنما ترجع إلى طبيعة الموضوع في كل علم.

ولكن عجز العلم الاجتماعي عن الوصول إلى الحق مهما تكن أسباب ذلك العجز لن يعفي أحدًا من عواقب الخطأ أو التخبط في الحياة الاجتماعية نتيجة لجهل سنن الله التي طبعت عليها الفطرة في الاجتماع.

وفي هذه النقطة بالذات -أي الاستدلال بالفطرة- يتميز المسلمون عن سائر الناس، فمهما عذر الناس في الجهل بأن الفطرة وحدة واحدة في طبيعياتها واجتماعياتها فالمسلمون من بينهم لا عذر لهم؛ لأن كتاب الله فاطر الفطرة قائم بينهم يخبرهم من ذلك بما جهلته الفلسفة و لم يدركه العلم، في آيات هي في أيدي المسلمين، نحو قوله تعالي:﴿**مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ**﴾ [تبارك:٣]. و﴿**فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ سُنَّةَ الأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً**﴾ [فاطر:٤٣]. و لم تنــزل هذه الآية الكريمة وأمثالها في القرآن في سنة الله في المادة وإنما نــزلت في سنة الله في الاجتماع لتنذر الناس عواقب كفرهم إن كفروا بالدين الذي هو دين الفطرة، جرت في الأولين بالهلاك حين عصوا واتبعوا أهواءهم، وهي جارية لا شك في الآخرين إن هم عصوا أيضًا وخرجوا عن سنته سبحانه التي فطر عليها الناس سواء أكان خروجهم ومخالفتهم عن جهل أو عن عناد[1].

---

(١) د. الغمراوي: الإسلام في عصر العلم (ص٦٥).

إعداد د. أحمد عبد السلام الكرداني – ط. دار الإنسان (١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م).

ولقد لخصنا في هذا المبحث بعض ما أورده المؤلف -رحمه الله- في الفصل الثامن من كتابه تحت عنوان (الإسلام وسنن الاجتماع).

هذا التفسير القرآني ينفرد به المسلمون وهو الأصل المنهجي كما بينا آنفًا، وعلى الباحثين في أحوال مجتمعاتهم أن يعرفوا ارتباط السنن والأمثلة والتطبيقات بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من غير نسيان أيضًا سيرة السلف الصالح ما أمكن ذلك، إذ تعتبر سنة الماضين، حسب نهج القرآن دعمًا للبشر ومساعدًا لهم في الابتعاد عن الوقوع في الخطأ مرة أخرى وعلى المسلمين -بل البشر جميعًا- أن يفهموا هذه السنن حتى ينالوا رحمة الله تعالى ويبتعدوا عن انتقامه؛ لهذا يقول الله تعالى: ﴿**وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الأَوَّلِينَ**﴾ [الأنفال: ٣٨]. أي: وإن يعودوا لأعمالهم الفاسدة الناشئة عن تصوراتهم واعتقاداتهم الخاطئة، فقد مضت سنة الله في نـــزول العقاب على أمثال هؤلاء. ويدخل في سنة الاعتبار أيضًا الأحداث التي حدثت بعد نـــزول القرآن، خلال هذه العصور في كل أقطار الأرض سواء في المجتمعات المؤمنة أم الكتابية أم الوثنية، وإدراك مثل هذه السنن وعلاقة ما بالأنفس بما يحدث للأقوام هو الذي جعل المؤرخ "ولز" يقول: (إن مصائب الحرب العالمية وما نـــزل بالناس من دمار وما حل من عذاب، كانت الجزاء الوفاق لما يحمله الناس من أفكار خاطئة[١]).

ما أحوجنا إذن إلى دراسات منهجية لعلم اجتماع إسلامي لفهم سنن الله تعالى في المجتمعات لا سيما في هذا الوقت الذي أصبحت المجتمعات الإسلامية نهبًا لغزوات ثقافية متتابعة. يقول أحد الباحثين في هذا الصدد: (وحين يصبح التلاعب بأفكار المجتمعات وتوجيهها إلى حيث يُراد علمًا منسقًا له دوائره وعلماؤه ومؤسساته وحين يؤلف كتاب في مثل هذا الموضوع عنوانه "**اغتصاب ضمير الجماهير**" حين يتم كل ذلك، لابد أن يصير عند هذه المجتمعات علم آخر تتحصن به ضد هذه التوجيهات وذلك الاغتصاب وهو على أشده الآن في ظل العولمة)[٢].

ثالثا: بعض سنن الله تعالى في المجتمعات:

ومما يقرب لنا فهم سنن الله ﷻ في المجتمعات معرفة السنن التي تشد البنيان بعضه إلى بعض فهي التي تمكن من بناء يبقى على مر الزمن. إن مهندس البناء هو الذي يعرف مقدار التماسك لكل مادة وطاقة تحملها وكذلك يعرف ما يحتاج بناء الجسور والأنفاق

---

(١) جودت سعيد: حتى يغيروا ما بأنفسهم (ص١١١). (بحث سنن النفس والمجتمع) تقديم مالك بن نبي (١٣٩٥هـــ-١٩٧٥م) دمشق.

(٢) جودت سعيد: حتى يغيروا ما بأنفسهم (ص٢٥).

والأبراج كذلك مهندس بناء المجتمع إذا نظر إلى المجتمع فإنه يعرف ما يتمتع به المجتمع من تماسك وما يطرأ عليه من خلل وما يتعرض له إذا استمر إهماله من خطر السقوط في أجل محدود.

قال تعالى: ﴿**لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ**﴾ [يونس:٤٩].

والرسول ﷺ يضرب مثلاً آخر تمتزج فيه السنة المادية بالسنة الاجتماعية، في مثل السفينة وركابها وعلاقة سنن المركب بسنن المادة تارة وبسنن البشر تارة أخرى، هذا المثل يذكره الرسول ﷺ ليبين أن للمجتمع قانونًا يترابط ليحميه من الغرق.

فقد روى البخاري بسنده عن النعمان بن بشير قال رسول الله ﷺ: «**مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو إنا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا جميعًا**»(١). وفي آية أخرى من آيات الله المتصلة بسنن المجتمع قوله ﷻ: ﴿**إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّروا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ [الرعد: ١١]. والسنة الموجودة بها سنة عامة تنطبق على كل البشر وليست خاصة بالمسلمين بدليل أن كلمة (قوم) في الآية لم تأت مخصصة بقوم معينين وإنما هي لكل قوم ولكن ليس معنى هذا أن مشكلة المسلمين لا تتميز بخصوصية من حيث العوارض والملابسات الخاصة التي ينبغي أن يراعيها المسلم حين يأخذ في معالجة المشكلة(٢).

مثال ذلك الخطاب الموجه إلى أهل المدينة في قوله: ﴿**وَاعْبُدُوا اللهَ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا**﴾ [النساء:٣٦]. لتفيدهم أن الشرك بالله ليس هو اتخاذ الأوثان والأحجار فحسب ولكن هناك ألوانًا من الشرك غير هذا اللون، فكل من آثر على الله تعالى أحدا من الناس أو شيئا من الأشياء فقد ارتكب لونا من ألوان الشرك؛ لأن الإيثار اختيار بعد الموازنة، فإيثار طاعة الحكام فيما يخالف أمر الله ونهيه لون، وإيثار الشهوات على الطاعات لون، وإيثار المادة والكسب المحرم لون، وإيثار حكم الإنسان على حكم الله في التحليل والتحريم

---

(١) نفسه.

(٢) الشيخ محمد المدني: المجتمع الإسلامي كما تنظمه سورة النساء (ص٤٨).

لون وهكذا.

فإذا كان المجتمع الإسلامي خاليا من شرك الأوثان فإن هناك ألوانا من الشرك أخرى يجب أن يحذروها.

وبهذا يتميز المجتمع الإسلامي في شكله الصحيح عن غيره من المجتمعات، وقد أمر القرآن رسول الله ﷺ بأن يدعو أهل الكتاب إلى نبذ الأرباب حيث يقول: **﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾** [آل عمران:٦٤][١].

القرآن الحكيم والظواهر الاجتماعية:

ومن الخصائص التي يتميز بها المجتمع الإسلامي أيضًا تنظيم العلاقة بين الرجال والنساء في حدود الشرع من حيث الزواج والطلاق ونظام الأسرة وعلاقة النسب والمصاهرة وتحريم الزنا والأسباب المفضية إليه والأمر بحجاب المرأة ومنعها من الاختلاط بالرجال وغير ذلك من تشريعات نجدها في سور النور والنساء والحجرات وغيرها.

قال تعالى: **﴿خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾** [الروم:٢١].

وقال ﷻ: **﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾** [الذاريات:٤٩].

والآيات في هذه القضايا كثيرة.

ونجد في السنة أيضًا أحاديث منظمة لشكل المجتمع المسلم. من ذلك مثلا اختلاط الرجال بالنساء، فقد روى أبو داود بسنده عن أبي أسيد الأنصاري، أنه سمع النبي ﷺ يقول وهو خارج المسجد، فاختلط الرجال مع النساء في الطريق فقال رسول الله ﷺ: «**استأخرن فإنه ليس لكن أن تحققن الطريق، عليكن بحافات الطريق**» فكانت المرأة تلتصق بالجدار حتى إن ثوبها ليتعلق بالجدار من لصوقها به.

وفي شرح هذا الحديث، علق الأستاذ المودودي -رحمه الله- بقوله: (وإنه ليتضح من هذه الأحكام أن المجالس المختلطة من الرجال والنساء لا تتفق بحال مع طبيعة الإسلام ومزاجه، فالدين الذي لا يسمح باختلاط الجنسين للعبادة في مواضعها، هل لأحد أن يتصور

(١) نفسه.

عنه أنه يبيح الاختلاط بينهما فينتشر في الكليات والمكاتب والمجالس والنوادي الساهرة؟)[١].

وبيان دور المرأة في المجتمع الإسلامي ومكانتها من أهم المعالم التي تشكل هذا المجتمع وربما كان الحكم الصادر ممن نشأ في المجتمع الغربي، ولاحظ الفروق الجوهرية بين المجتمعين ربما كان أقدر على فهم النظام الاجتماعي للإسلام ومعرفة حكمته:

تقول السيدة الأمريكية مريم جميلة بعد اعتناقها للإسلام ودراستها لشريعته ونظمه وعباداته: (فدور المرأة في الإسلام ليس في صندوق الانتخابات بل في تعهد بيتها وأسرتها، ونجاحها كإنسان يقاس طبقًا لإخلاصها لزوجها، ورعاية أبنائها الغالية. فمن المنتظر لذلك أن تعيش المرأة المسلمة في انعزال، والحجاب هو الوسيلة اللازمة لهذه الغاية فبينما يلعب الرجال على مسرح التاريخ فإن وظيفة النساء أن يكن مساعدات لهم، محتجبات عن أنظار العامة من وراء المشاهد. ولعل تلك المنزلة تكون أكثر تواضعًا، وأقل إثارة إلا أنّها ليست أقل أهمية في المحافظة على نهجنا في الحياة)[٢].

ونظن أن المعارضين لهذا الرأي من بيننا لن يجدوا ثغرة ينفذون إليها بحجة العصرية والتقدم والحضارة، فإن السيدة مريم قد نشأت في مجتمع بلغ الذروة فيها جميعًا حسب مفاهيمهم قبل أن تهتدي إلى الإسلام وتعرف شريعتـــه ونظمه، ومن ثم فإن حكمها المبني على الدراسة المقارنة له حجته وبرهانه. يضاف إلى ذلك كله آيات وأحاديث كثيرة تشكل في مجموعها قواعد منهجية لعلم اجتماع جديد يبيّن أصول السنن الإلهية في قيام المجتمعات وانحدارها في إطار التصور الإسلامي -مع التحذير من أسباب هلاك المجتمعات وفسادها وأمراضها كالظلم وفشو الزنا والترف والتعامل بالربا واستبداد الحكم ومظاهر الشرك والوثنية وغيرها- أجملها الأستاذ محمد المبارك في الأفكار الأساسية التي نورد بعضها فيما يلي[٣]:

١- يشير القرآن إلى الحوادث والظواهر الاجتماعية كما يشير إلى الحوادث الطبيعية

---

(١) المودودي: تفسير سورة النور (ص١٧٦) ط. دار الفكر (١٢٧٨هـــ-١٩٥٩).

(٢) مريم جميلة: الإسلام في النظرية والتطبيق (ص٨٣) مكتبة الفلاح - الكويت ١٣٩٨هـــ.

(٣) ويشاركه في الرأي الشيخ صادق عرجون إذ يعدد عوامل بناء المجتمع في المحافظة على الإخاء والمودة، بينما يجعل عوامل انحدار المجتمع في فساد القمة والانغماس في الترف، والركون إلى الظالمين. (ينظر كتابه: سنن الله في المجتمع من خلال القرآن) من (ص ٢٧ إلى ص٤٠) ط. الدار السعودية جدة ١٣٩٧هـــ-١٩٧٧.

كتراكم السحب ونـــزول المطر وسقاية الأرض ونمو النبات واختزان الماء لتكوين الينابيع تحت الأرض ونقصانها وأمثال ذلك، يذكر القرآن أمثلة من الظواهر الاجتماعية كظاهرة التقليد والترف والظلم والاستبداد في الحكم والإجرام وعبادة الأوثان والكواكب وعبادة الأرواح من الملائكة والجن، وتطفيف الكيل والميزان واستغلال المستغلين الذين يأكلون أموال الناس بالباطل وإلى ظهور الطبقية وامتيازاتها في المجتمع كطبقة رجال الدين ﴿**اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله**﴾ [التوبة: ٣١] ﴿**إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل**﴾ [التوبة: ٣٤] ويشير الحديث النبوي كذلك إلى كثير من الظاهرات الاجتماعية ويستعمل كلمة (فشا) أو (ظهر) للدلالة على عموم الظاهرة وانتشارها (ما فشا الزنى في قوم إلا كثر فيهم الموت)، كإشارته إلى ظهور الطبقية في بني إسرائيل في قوله ﷺ: «**إنهم كانوا إذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وإذا سرق فيهم الشريف تركوه**»، ويشير القرآن إلى حوادث اقتصادية كالربا وتطفيف الكيل والميزان وتسجيل الديون وإلى نظم الحكم حكم الشورى في مملكة بلقيس: ﴿**قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمرًا حتى تشهدون**﴾ [النمل: ٣٢]، وحكم فرعون الاستبدادي: ﴿**إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعًا يستضعف طائفة منهم**﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وإلى تعدد الأخلاقية ﴿**كذلك زينا لكل أمة عملهم**﴾، وكذلك ﴿**زين للّذين كفروا الحياة الدنيا**﴾ [البقرة: ٢١٢] وإلى الظاهرة اللغوية: ﴿**ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم**﴾ [الروم: ٢٢] ﴿**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين هم**﴾ [إبراهيم: ٤]...

كما يشير القرآن الكريم إلى ارتباط الحوادث الاجتماعية مثل الارتباط المطرد الذي يسميه علماء الطبيعة وعلماء الاجتماع قانونا. فيتكرر في القرآن مثلا حصول الهلاك بعد ظهور الظلم ﴿**فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا**﴾، ﴿**وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعدًا**﴾ [الكهف: ٥٩] ﴿**وهل يهلك إلا القوم الظالمون**﴾.

وكذلك ظاهرة الترف فقد تكررت في القرآن واقترنت بالفسق ومحاربة دعوات الأنبياء الإصلاحية ﴿**وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً**﴾ [الإسراء: ١٦]، ﴿**وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنّا وجدنا آباءنا على أمة وإنّا على آثارهم مقتدون**﴾.

وقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ**

كَافِرُونَ﴾ [سبأ:٣٤].

إن قانون التغير الاجتماعي كأمر وجودي واقع نص عليه القرآن صراحة في قوله تعالى: **﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾** [الأنفال:٥٣].

كما عبرت عن التغيير الآية الأخرى التي ذكرناها آنفًا **﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾** [الرعد:١١]. وهي تشمل التغيير في الاتجاهين: نحو الحسن والأفضل ونحو الأسوأ، ومعناها أن الإنسان قادر على تغيير المجتمع وأن الله تعالى أعطاه هذه القدرة ودله على الطريق وهو معرفة أسباب التغيير وعوامله[١].

إقامة الحدود الشرعية وآثارها في المجتمع:

مر بنا منهج الإسلام الخاص بالنظر إلى مصالح المجتمع الأساسية بحفظه للدين والنفس والعقل والنسل والمال، والتأمل في هذه المقومات يجعلنا ندرك أنَّها وضعت وفق ترتيب خاص بالنظر إلى أهميتها ومكانتها للفرد بالمقاييس الإسلامية:

١- أولها الدين. أن الله تعالى وضعه في كفة، وما عداه في كفة أخرى: **﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ﴾** [التوبة:٥٤].

وقال الرسول ﷺ: «**لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين**» متفق عليه.

٢- والنفس بعد الدين هي أهم ما يحرص عليها الإنسان.

٣- وبالعقل تقوم إنسانيته وأهليته لما خلق له.

٤- وكمال الإنسان لا يكون إذا ثلم عرضه أو جرح.

٥- وأخيرا يأتي المال؛ لأنه قوام الحياة في بعدها المادي.

والحدود تقابل هذه المقدسات وتترتب بحسبها كما ينظمها الدكتور الذهبي -رحمه الله- كما يلي:

---

(١) الأستاذ محمد المبارك: نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع: مجلة البعث (ص٤٠-٤١). رمضان ١٢٩٧هـ- أغسطس وسبتمبر ١٩٧٧م.

فإزاء حرمة الدين: حدُّ الردة، وإزاء حرمة النفس: حد القتل أو القصاص، وإزاء حرمة العقل: حد الخمر، وإزاء حرمة العرض: حد الزنى وحد القذف، وإزاء حرمة المال: حد السرقة...(١).

ولا يخفى على أحد آثار تطبيق هذه الحدود على الأفراد والمجتمع، ذلك أن فلسفة الحدود في النظام الإسلامي تقوم على مبدأين:

الأول: مبدأ نفسي، فإن الإنسان بحكم فطرته مسرح لصراع لا يفتأ بين دوافع الخير ونـــزعات الشر فيه ويتحقق في نفسه التوازن بأن تكون دوافع الخير غالبة بعامل الرغبة ودوافع الشر مغلوبة بعامل الرهبة.

مثال ذلك في حالة من يهم بالقتل أو الزنى أو شرب الخمر فيتماثل له ما أعد الله للمتقين فينشط الوازع النفسي فيكف وعامل الرهبة من العقاب يمنعه من مقاربة مثل هذه الآثام؟.

الثاني: مبدأ اجتماعي، وهو مستمد من فكرة جليلة مؤداها أن الحدود في جملتها هي حق لله تعالى. أو هي حق لله إلى جانب ما يكون فيها من حقوق الأفراد.

والحد بهذه الصفة ليس حقًا فرديًا وإنما هو حق جماعي، ودلالته أن العدوان على الذي وقع موجبًا لحد من الحدود هو عدوان على الجماعة كلها، كما يتضح في قوله تعالى: **﴿مِن أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾** [المائدة:٣٢].

ومعنى ذلك أن القاتل أو الزاني أو السارق لا يواجه بالمعتدى عليه وحده ولكن يواجه به وبالمجتمع كله معه، وهنا يتحقق المعنى النفسي.

أما المعنى الاجتماعي (فيتمثل في أن المجتمع لا يقف من هذه الجرائم موقف السلبية وعدم المبالاة، متعللا بأنه ليس طرفًا فيها، وإنما هو طرف أصيل مسته الجريمة بطريقة مباشرة إذا كانت عدوانًا على قيمة من قيمه وحرماته) (٢).

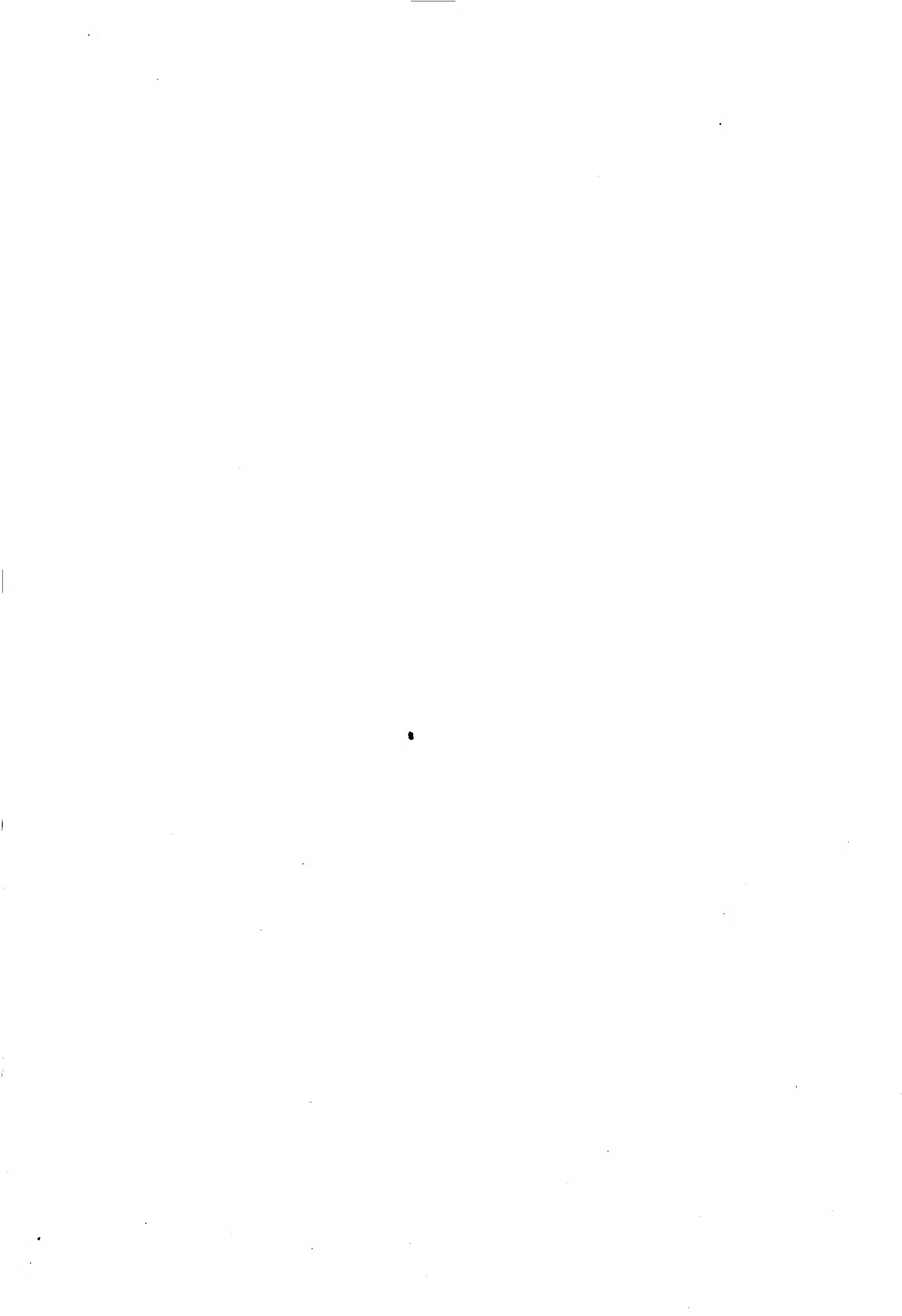
(١) د. محمد حسين الذهبي: أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع (ص٤٠-٤١). ط. دار الاعتصام ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م.

(٢) نفسه (ص٦٣).

ويرى الشيخ محمد أبو زهرة -رحمه الله- أن انحصار المصالح في الأمور الخمسة الآنفة لأن كل مجتمع فاضل يجب أن يجعل غايته العليا المحافظة عليها، ولذلك حرص الشرع الإسلامي على أمرين:

١- جلب المنفعة لأكبر عدد ممكن في المجتمع. ٢- دفع الضرر.

ينظر كتابه: تنظيم الإسلام للمجتمع ط. دار الفكر العربي (ص٥٩، ٦٣). ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م.



رابعًا: فِي السياسة

نحو منهج لدراسة النظام السياسي الإسلامي

تمهيد:

تُلقي علينا أقلام الباحثين والكتاب والصحفيين والمحللين السياسيين ليل نهار بأرتال من المصطلحات المصاغة بعناية خاصة، وهي من صنع علماء متخصصين فِي العقائد وعلم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ ولها هدف تريد تحقيقه، من هذه المصطلحات لفظ (الإسلام السياسي) الذي يُراد منه تحجيم الإسلام وتقليص دائرة نفوذه من شموله واتساع دائرته كمنهج للحياة الإنسانية فِي كافة شعبها، إلى مجرد محرك لدوافع سياسية يعنى فقط بشئون الحكم ويهدف أتباعه للوصول إلى السلطة!

وما أبعد هذه الصورة عن الحقيقة والواقع التاريخي، وفي الوقت الذي أصبح فيه المثقفون أسرى أفكار مصاغة بهدف غسيل المخ، ويعيشون تحت مظلة نظم مقلدة للغرب، ومؤسسات تشريعية وسياسية على نمط فلسفته ومبادئه لتمارس تحقيق أهدافه وغاياته، مع نظم تعليمية وروافد ثقافية وأجهزة إعلامية تلح على الفكرة ولا تكل من ترديدها.

لا خروج من هذا "الدور" إلا بالبحث والدراسة والتنقيب وفق منهج علمي يخاطب العقل ويستند إلى أدلة مقنعة لكل طالب لمعرفة الحق وسط هذا الضباب المعتم.

فهل لنا أن نتذكر أولاً ونذكر الجيل المعاصر بِما استقر فِي أذهان الآباء والأجداد فِي الفهم والإدراك والسلوك طبقًا لعقائد الإسلام وشرائعه؟

لقد استقر فِي أذهان المسلمين عامتهم -فضلاً عن خاصتهم من العلماء- طيلة تاريخهم الطويل أن الإسلام يحتوي على التشريع المتكامل الذي يرتب شئون حياتهم كلها: فرديًّا وأسريًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا ودوليًّا، فلا فصل إذن بين السياسة والشريعة.

يقول ابن القيم لشرح الفكرة ومبررًا لاستعماله لمصطلح "السياسة" ونحن نسميها سياسة تبعًا لمصطلحكم وإنَّما هي فِي الحقيقة "عدل الله ورسوله ﷺ" فإن الله أرسل الرسل وأنــزل الكتاب ليقوم الناس بالقسط الذي قامت به السموات والأرض، فالسياسة العادلة إذًا هي جزء من أجزاء الشريعة، أما تقسيم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة، أو تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة أو إلى عقل ونقل، فإن كل هذه التقسيمات باطلة، ويستطرد

بقوله: (بل السياسة والحقيقة والطريق والعقل كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح وفاسد)[1].

وعلى أية حال، فإن مناهج دراسة النظم السياسية تدرجت فِي تطورها واستخدمت أكثر من طريقة للبحث تبعًا للقضايا المثارة على ساحة العمل السياسي.

وإذا أرخنا للمناهج المعاصرة إجمالاً فإننا نراها تتجه فِي شكل دائرة رويدًا رويدًا كما تضيق الدائرة وتتجه إلى المركز:

منهج بحث الواقعات التاريخية لأحوال العالم الإسلامي سياسيًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا قبل الاستعمار العسكري الغربي إبان الأيام الأخيرة للخلافة العثمانية، والكشف عن أسباب انحدار الأحوال السياسية عما كانت عليه أيام الخلافة الراشدة ثم الأموية ثم العباسية.. إلخ.

وغالبًا ما يهدف أصحاب المنهج إلى توعية المسلمين بالصلة الطردية بين استمساك المسلمين بالإسلام عقيدة وعبادات وشرائع وبين المركز السياسي الذي تبوأته الأمة عن جدارة حينذاك، ثم حدث الانحدار بسبب ضعف أو إهمال الالتزام بالإسلام.

- الدور المفجع الذي فجره تصرف كمال أتاتورك اليهودي الدونمي بإلغائه للخلافة العثمانية والمؤلفات الَّتِي ساعدت هذا العمل المخرب الذي لَم يحدث له مثيل من خلافة أبي بكر ﷺ أي منذ نحو ثلاثة عشر قرنًا ونصف قرن من هجرة الرسول ﷺ.

وأشهر هذه المؤلفات كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق. وعلى أثره قامت حركة علمية سياسية هائلة للرد عليه فِي بلاد كثيرة من أنحاء العالم الإسلامي، وقد وفق العلماء الذين أخذوا على عاتقهم الرد عليه أنه شذ برأيه عن إجماع المسلمين، وأثبت الدكتور ضياء الدين الريس -رحمه الله تعالى- أن مضمون الكتاب يعبر عن المناهج الاستشراقية الدالة على قصور فِي الفهم والاستيعاب نابع من تصوراهم للدين النصراني والعجز عن استيعاب حقيقة النظام السياسي الإسلامي.

- ثم جاءت مرحلة عودة الوعي بالذات الإسلامية وقيام حركات المقاومة بالجهاد المسلح لإجلاء القوات العسكرية الأجنبية، وقامت بجوارها حركة ثقافية بهدف استرداد الوعي الثقافي، ونلاحظ حينذاك اتباع منهج الموازنة بين النظام الإسلامي السياسي إجمالاً وبين النظم الغربية والشرقية المعاصرة.

- ثم تبنى العلماء والباحثون المتخصصون التأصيل والتقعيد للفروع والجزئيات للنظم

---

(١) أعلام الموقعين لابن القيم (ج٤ ص٢١١) والطرق الحكمية (ص٤).

السياسية الإسلامية بشكل يبين تميزها وتفوقها على سائر النظم الَّتي عرفتها وطبقتها البشرية.

ومراعاة للاختصار وعرضًا للمنهج الذي نراه صالحًا للاستمرار، فقد اخترنا بعض الملامح العامة لمنهج الأستاذ الدكتور حامد عبد الله ربيع -رحمه الله تعالى- كمثال دال على أصالة المنهج الإسلامي من جهة، وتشعب المناهج الَّتي استخدمها من حيث اتباع مناهج الموازنة والتركيب والتحليل من جهة أخرى.

فضلاً عن امتلاكه باقتدار لأدوات البحث ومادة علمية غزيرة جدًّا يتعذر حصرها فِي هذا الحيز من الكتاب.

فقط عرضنا نبذًا مختصرة من معالم منهجه نرجو أن تصبح فاتحة لغيرنا من الباحثين لاتباعها واقتفاء آثارها بالرجوع إلى مؤلفاته وكتبه وبحوثه ومقالاته.

منهج الدكتور حامد ربيع(١) فِي تأصيل الفكر السياسي الإسلامي

يستخلص الدارس لكتاب الدكتور حامد ربيع -رحمه الله- ملامح منهج مبتكر جمع فيه بين المقارنة والتأصيل والتحليل وإثبات الجذور الإسلامية للفكر السياسي الغربي ونظمه.

إنه بحق عالم السياسة المخضرم ورائد التأصيل للنظرية السياسية الإسلامية بلا منازع، وهو وحده -فيما أعلم- فِي عصرنا الحاضر الذي أبان عن مواطن اقتباس أوروبا من نظمنا السياسية وقلب كثير من المفاهيم المستوردة الجاهزة رأسًا على عقب.

ولا نظن أننا نحيط فِي هذا الحيز بمآثره، مكتفين بإظهار الخطوط العامة لملامح

---

(١) وقد شغل الدكتور حامد عبد الله ربيع، -رحمه الله- تعالى المراكز العلمية الآتية:

أستاذ كرسي النظرية السياسية-رئيس قسم العلوم السياسية-مدير مركز الدراسات الإنمائية بكلية الاقتصاد بجامعة القاهرة، رئيس قسم الدراسات القومية بمعهد الدراسات العربية-أستاذ حر بجامعة روما.

ويعطينا بنفسه بعض مراحل ترجمة حياته فيذكر أنه التقى منذ قرابة ثلاثين عامًا بالشيخ حسن البنا -رحمه الله تعالى- وحثه على السفر إلى الخارج لكي يكمل ثقافته وينهل من مصادر العلم فقضى نحو عشرة أعوام معتكفًا فِي "دير سان فرنشيسكو" على مشارف روما بمدينة الفاتيكان، وعندما عاد أدخل الفكر السياسي الإسلامي فِي كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة بالرغم من العقبات الَّتي واجهها، ولكنه صمم على المضي فِي طريقه لاعتناقه بأن الأمة الإسلامية لن تقف على قدميها إن لَم تعد إلى تعاليم الآباء تنهل منهم رحيق القيم وقصة البطولة وعظمة الإنسانية المسلمة. من مقدمة كتاب سلوك المالك فِي تدبير الممالك. وقد كتبها فِي ١٧ يوليو سنة ١٩٧٩م.

منهجه حيث قام بعض تلامذته بتفريعه وتحليله، ولكن ظل الكثير من اجتهاداته محتاجة إلى المزيد من إلقاء الضوء.

أولاً: بعض القواعد العامة للاسترشاد بها فِي الدراسة:

١- الحذر من استخدام المصطلحات السياسية المعاصرة؛ لأن المصطلح كما يعرفه الدكتور حامد ربيع ليست كلمة تقال ولكنها تعبر عن حقيقة اجتماعية وسياسية واقعة، وعلى هذا، فإنه على سبيل المثال لا يصح وصف النظام الإسلامي مثلاً بأنه ديني أو اشتراكي أو ديمقراطي..إلخ.

٢- مراعاة المدركات والمفاهيم السائدة عند بحث الوقائع التاريخية السياسية وفي مقدمتها أسباب ظهور الفرق الإسلامية والاختلافات فيما بينها والوقوف على العوامل المتشابكــة المختفية وراءها على ضوء فهم الإسلام على حقيقته كدين وحضارة، لا بالمعنى المتصور فِي ذهن الباحثين المستشرقين العاجزين عن تصور الدين خارج نطاق المسيحية حسبما يعتنقونها.

٣- إن التشريع فِي النظام الإسلامي ليس مرادفًا لإصدار القوانين فِي الأنظمة السياسية الغربية ولكن يقتصر على استخدام الأحكام من الكتاب والسنة.

٤- توسيع دائرة الرجوع إلى المصادر بحيث لا تقتصر فحسب على الكتب السياسية المعنونة بذلك بل تتسع دائرة البحث والدراسة لتشمل كتب الفقه والتفسير والحديث والرسائل والخطب واللغة والأدب.

٥- وضع مفاهيم التراث الإسلامي السياسي فِي إطار منهجي بحيث يظهر ملاءمته للعصر وتفوقه على الأنظمة الَّتِي عرفتها الحضارات الأخرى بِما فيها حضارة العصر الحديث!!.

ثانيًا: الإطار العام للنظام السياسي الإسلامي:

إن الإسلام حسب التعريف الديني له صفات الكمال والشمول بالموازنة بأي دين آخر عرفته البشرية، فإنه (ظاهرة مركبة وإنه فِي هذه الخصوصية يتميز ويختلف عن أي دعوة دينية أو سياسية أخرى، فهو دين وهو حضارة وهو نظام مدني وهو تصور وإدراك متميز للتعامل الدولي)[١].

---

(١) الإسلام والقوى الدولية د.حامد ربيع (ص٧٧) ط دار الموقف العربي بالقاهرة سنة ١٩٨١م.

- إن الفكر الإسلامي السياسي يدور حول مفهوم الخلافة أو الإمامة[١].

- من الخطأ المنهجي فهم النظم الإسلامية من منطلق المفاهيم الغربية المتداولة[٢].

- من حيث الممارسة قامت الحضارة الإسلامية على أساس توازن حقيقي بين سلطات ثلاث:

أ - الاختيار هو من سلطة الخليفة.

ب- الإفتاء وهو وظيفة العلماء.

كما أن إحدى نقاط الخلاف الرئيسية بين النظامين الإسلامي والغربي هو أن سلطة التشريع فِي التراث الإسلامي تعني تخريج الأحكام وليست مرادفة لفكرة سن القانون بالمعنى الغربي المتداول[٣].

ج- سلطة الفصل بين الخصومات أو تطبيق الشريعة وهي من سلطة القضاة[٤]. كذلك فإن من سلطة القضاة والعلماء الرقابة والمحاسبة[٥].

وإذا استقر الرأي على أن التراث السياسي يضم مجموعات ثلاثة هي:

١- الفكر وهو الفلسفة.

٢- النظم وهي قواعد قانونية.

٣- الممارسة وهي الحركة[٦].

فإنه فِي ضوء هذا الرأي يتضح أن العلاقة بين الفكر والحركة حقيقة ثابتة وصفة لازمة وقاعدة مطلقة فِي التراث الإسلامي[٧] مع تنوع مصادر الفكر السياسي الإسلامي (الكتب الموسوعية الخطب، الرسائل.. إلخ)[٨].

---

(١) سلوك المالك فِي تدبير الممالك (ج١ ص١٣٢) تأليف شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، تحقيق وتعليق وترجمة د.حامد عبد الله ربيع مطبوعات دار الشعب ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

(٢) نفسه ص١٣٣.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه ص ١٤٢.

(٥) نفسه ص ١٤٦.

(٦) نفسه ص ٩٣.

(٧) نفسه ص ١٣٠.

(٨) نفسه ص ١٣٢.

وتملك كل حضارة نظامًا للقيم، بمعنى تلك المجموعة من المثاليات، وهناك ثلاثة نظم للقيم:

أ - فِي الحضارة الغربية مبدأ الحرية هو جوهر الوجود، وأصبحت الحرية فِي إطلاقها نوعًا من الفوضى (أي نجم عنها التناطح بين الأفراد والجماعات).

ب- فِي الثورة الشيوعية مبدأ المساواة، وهي فِي إطلاقها إهدار لآدمية الإنسان.

ج- فِي التراث الإسلامي والتقاليد الإسلامية مبدأ العدالة ﴿**وأمرت لأعدل بينكم**﴾ [الشورى: ١٥][(١)].

دراسة المشاكل السياسية فِي ضوء مدركات ومفاهيم العصر الذي ظهرت فيه طبقًا لعلم السلوك ومن الأمثلة على ذلك:

أ - المعارضة والخروج فِي ظل النظم السياسية الإسلامية.

ب- السمع والطاعة لأولي الأمر وفق الحديث: عن ابن عمر -رضي الله عنهما- عن النَّبي ﷺ: «**على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**». متفق عليه.

ثالثًا: خصائص النموذج الإسلامي فِي تطبيقه العربي:

١- سيادة الأخلاقيات ووحدة القيم.

٢- النظرة إلى الحياة الدنيوية على أنَّها معاناة والتعامل مع السلطة على هذا النحو على أنه نوع من الاختبار حيث ممارسة الحكم محنة والخضوع للحكم محنة، أي: إن البعد عن السلطة غنيمة؛ لأن الجزاء هو فِي الآخرة.

٣- الدولة ووظيفتها الدفاع عن العقيدة وأساس شرعية السلطة ومحور وسبب وجودها هو نشر الدعوة.

٤- من الخطأ وصف الدولة الإسلامية بأنَّها نموذج للدولة الأتوقراطية أو الدكتاتورية أو حكم الفرد:

أ - القيم هي دينية، سماوية، وأخلاقية، تسود الحاكم قبل أن تسود المحكوم، وهي تمثل جوهر عقد (البيعة) وتعطي المحكوم حق الثورة بل واجب رفض الحاكم لأنه يصير من قبيل الطغيان.

ب- إن التشريع هو حق الفقيه، ولا سلطان على الفقيه فِي تخريجه الأحكام إلا ضميره.

---

(١) نفسه ص ٩٧.

ج- رجل التشريع ظل ثابتًا فِي مكانه (وهناك أمثلة كثيرة نذكر منها الإمامين: أحمد بن حنبل وابن تيمية).

٥- الحضارة الإسلامية جوهرها العقيدة الإسلامية وهي تقوم على مبدأ الارتقاء الديني.

٦- الإقناع أولاً بالدعوة ثم استخدام القوة كأداة لممارسة الحركة.

رابعًا: ما أفادته النظرية السياسية من الفكر السياسي الإسلامي:

سنعرض بإيجاز شديد الاكتشاف المبتكر للدكتور حامد ربيع لما أسهم به الفكر السياسي الإسلامي فِي مقومات النظرية السياسية:

١- مبدأ العقد كأصل لتحليل العلاقة بين الحاكم والمحكوم بينما كان الحاكم فِي الحضارة اليونانية هو إله أو ما فِي حكمه، ولم تستخدم التقاليد الأوروبية كلمة العقد للتعبير عن العلاقة السياسية إلا فقط فِي القرنين السادس عشر والسابع عشر.

كذلك فإن تعبير: إن الخلافة هي عقد البيعة كان غريبًا على المدركات الأوربية، ثم ظهر على يد هوبز ولوك وبعدهما روسو الفرنسي حيث ازدهرت فكرة العقد الاجتماعي كأساس لتفسير ظاهرة السلطة.

٢- مبدأ النظر إلى الوجود السياسي على أنه نوع من التفاعل الذاتي بين مقومات الجسد السياسي.

هذه الفكرة ظهرت عند الفارابي، ولكن ابن خلدون كان أكثر توفيقًا فِي إبرازها إلى الوجود السياسي على أنه عملية تأثير وتأثر بمعنى التفاعل بين العناصر الاجتماعية حيث يحدّد للدولة أطوارًا ومراحل كمراحل الوجود الإنساني ابتداء من النشأة والميلاد حَتَّى الموت.

كذلك يطرح مبدأ التماسك السياسي المستمد من مفهوم العصبية، ومؤثرًا بذلك فِي صياغة الفكر السياسي الأوروبي ابتداء من القرن الخامس عشر ثم اكتملت فِي القرنين التاسع عشر والعشرين لا سيما فِي مدرسة التفسير العضوي للوجود السياسي.

٣- ومبدأ التفاعل بدوره يقودنا إلى مبدأ (الصراع) حيث لَم يعرف أحد قبل ابن خلدون الصراع كمحور لظاهرة التطور السياسي حيث جعل مبدأ العصبية أساس الوجود السياسي والصراع بين العصبيات هو جوهر التفاعل السياسي، وأخذ يغزو الفكر الأوروبي أولاً قبل الثورة الفرنسية بشيء من التردد ثم صريحًا واضحًا فِي الفلسفة الاشتراكية اليسارية بصفة خاصة الألمانية الَّتِي منها استمد ماركس فلسفة الصراع بين الطبقات.

٤- فكرة القيادة كمصدر للحقوق رغم خضوعها لمبدأ الشرعية:

إذا استعرضنا الفكرة منذ أقام أفلاطون فلسفته للقيادة السياسية على أساس فكرة البطل بحيث يصير فوق مستوى البشر وإرادته هي القانون.

وإذا تتبعناها في النظام الجمهوري الروماني، نرى مفهوم القائد بمعنى الشخص الذي يعلو الجميع حيث يفقد الفرد العادي حقه في مناقشة صاحب السلطة وتصبح الشرعية مبدأ يسيطر على المحكوم وليس على الحاكم.

وكذلك يتضح نفس التصور في نظام الممارسات الكاثوليكية حيث يتدرج نظام الكنيسة تصاعديًّا وينتهي بالسلطة البابوية، وتظهر الخطوة بشكل أكبر عندما تصف الكنيسة السلطة بأنَّها مشروعة حَتَّى لو جاءت من كافر.

فأين هذه التصورات في التراث الإسلامي؟ في الإسلام، الحاكم هو الله ﷻ: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ**﴾ [الأنعام:٥٧]. والخليفة يستمد سلطته من الشرعية الدينية ويخضع بدوره لشرع الله تعالى.

فإذا قارنا ذلك بما حدث في أوروبا نجد إنَّها لَم تعرف فكرة خضوع الحاكم والمحكوم لقواعد تأسيسية إلا مع الأعوام السابقة على الثورة الفرنسية، وبصفة خاصة مع القرن التاسع عشر.

ألا يدل مفهوم دستورية القانون في هذه الحالة على عودة إلى مفهوم الشرعية الدينية، ولكن من منطلقات مدنية؟

٥- الربط بين أبعاد الحركة السياسية في المحيط الدولي وخصائص العقيدة السياسية المحلية.

يتضح من البحث في التراث الغربي أن المجتمع اليوناني كان منغلقًا لَم يحاول أن يفرض مثاليته على الآخرين.

وكذلك المجتمع الروماني الذي اعتبر تلك المثالية قاصرة عليه فلا يجوز نشرها في المجتمعات الخاضعة له، بينما لَم يقبل المجتمع الإسلامي ذلك، فكيف انتقل هذا المبدأ منه إلى أوروبا؟

إذا عدنا للتراث الغربي نجد أن الصراع بين الشعوب كان يسيطر عليه مجرد المصالح المادية ثم ظهرت فكرة المثالية لأول مرة مع الحروب الصليبية حيث انتقلت فكرة المثالية في الصراع السياسي من النطاق المحلي إلى النطاق الدولي.

وتعليل هذا التحول يعود إلى المدركات بل الممارسات الإسلامية حيث أصلت

الدولة العباسية، وبصفة خاصة خلال عصر هارون الرشيد، مفاهيم الدولة العالمية الَّتِي انتقلت إلى العالم الغربي، حيث يتضح من متابعة التاريخ السياسي قبل الدولة الإسلامية أن البشرية لَم تعرف نموذجًا سياسيًّا جعل أساس ومحور حركته نشر الدعوة ولو من خلال الجهاد.

هذا المفهوم الذي انتقل إلى العالم الكاثوليكي وأثر فِي التصور الأوروبي ليخلق مسالك التعامل باسم الحروب الصليبية أولاً، ثم عمليات التبشير ثانيًا[١].

ولكن، كيف عرفت أوروبا النموذج الإسلامي السياسي؟ ومن الذي عرفها بِهذا النموذج وقدمه إليها؟

هنا يعرض الدكتور حامد ربيع لبعض وسائل الاتصال بين توما الإكويني والثقافة الإسلامية محددًا بداية الثورة الفكرية الَّتِي أحدثها الإكويني؛ إذ يسلم علماء الفكر السياسي بأن العالم الغربي لَم يعرف الفكر السياسي عقب الاختفاء الفعلي للحضارة الرومانية إلا مع مجيء القديس[٢].

خامسًا: دور الإكويني وجذور ثقافته الإسلامية:

توما الإكويني، هو الذي أجرى تفاعلاً بين الفكر السياسي الكنسي والفكر السياسي الإسلامي كما تلقاه من ابن رشيد.

وتتلخص ترجمة حياة الإكويني بعد ولادته عام ١٢٢٥م فِي إحدى قلاع إيطاليا الوسطى بأن أسرته أرسلته وهو لا يزال فِي الخامسة من عمره إلى دير "مونتي كاسينو" بجنوب إيطاليا وقرب نابلي، وهكذا منذ أعوامه الأولى ارتبط واتصل اتصالا مباشرًا بالمصادر الإسلامية لحضارة العصور الوسطى، ففي صقلية كان فردريك الثاني صاحب السياسة المعروفة باسم السياسة الإسلامية، وكان لا يتردد فِي أن يختار أمراءه وأعوانه من بين القادة المسلمين.

وتلقى الإكويني اللغة العربية من أستاذه البرتوس الكبير الذي كان يتقنها حيث قضى جزءًا كبيرًا من حياته فِي صقلية يدرس على أيدي الأساتذة العرب، ولولا ذلك ما

---

(١) بإيجاز شديد من كتاب سلوك المالك فِي تدبير الممالك (ج٢ من ص ٢٤٧-٢٥٢) تعليقات الدكتور حامد ربيع، مطبوعات الشعب (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م).

(٢) نفسه (ج٢ ص٢٤٠، ٢٤١).

استطاع الإكويني أن يصوغ فلسفته التي كانت مصدرًا للإشعاع الفكري والحضاري لفلسفة العصور الوسطى، والذي منه استمدت بحق فلسفة عصر النهضة أغلب -إن لَم يكن جميع- مفاهيمها ومدركاهّا السياسية، ومما ساعد على فتح النافذة الثقافية على الحضارة الإسلامية أن المجلس الكهنوتي أصدر قراره المشهور سنة ١٢٥٠م بتعيين ثمانية من رجال طائفة الدومينكان ليتخصصوا فِي الثقافة العربية.

سادسًا: آراء ابن خلدون السياسية كمثال لتأصيل المنهج الإسلامي فِي النظام السياسي:

أصل ابن خلدون فلسفته بِما سماه بعلم العمران، مبيِّنًا ضرورة الاجتماع للبشر والغلبة فيه للقهر، ومنعًا للهرج والفوضى بسبب اختلاف أغراض البشر ومقاصدهم ومحاولة البعض قهر البعض الآخر، فوجب أن يرجع فِي ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها، فإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لَم يستتب أمرها.

ويميز ابن خلدون بين القوانين السياسية المفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وهي سياسة عقلية، وبين المفروضة من الله تعالى بشارع يقررها ويشرعها وهي سياسة دينية نافعة فِي الحياة الدنيا والآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بِهم دنياهم فقط، فإنَّها كلها عبث وباطل؛ إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا**﴾ [المؤمنون:١١٥]. فالمقصود بِهم إنَّما هو دينهم المفضي إلى السعادة فِي آخرهّم وساروا وفق صراط الله الذي له ما فِي السموات والأرض فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك فِي جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حَتَّى فِي الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته على مناهج الدين ليكون الكل محوطًا بنظر الشارع[(١)].

ويعود ابن خلدون فيصف التغلب والقهر بقوة العصبية بأنه عدوان مذموم ويؤدي إلى الظلم والجور، هو مذموم أيضًا إذا كان بمقتضى السياسة وأحكامه بغير استناد إلى أحكام الشرع لأنه بغير نور الله تعالى: ﴿**وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُورٍ**﴾ [النور:٤٠]. معللاً ذلك بأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم عن أمور آخرهّم وأعمال البشر كلها عائدة عليهم فِي معادهم من أمور الحكم وغيرها.

وإذا كانت أحكام السياسة إنَّما تطلع على مصالح الدنيا فقط ﴿**يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ**

---

(١) (ج٢ ص٥٧٧) مقدمة ابن خلدون، تحقيق د.عبد الواحد وافي. ط. دار النهضة بالفجالة الطبعة الثالثة.

الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الروم:٧]. ومقصود الشارع صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية فِي أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعـــة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء[١].

كذلك فإن الدارس لكتاب "المقدمة" يستخلص عنصرًا بارزًا يتضح فِي وضوح العنصر الاجتماعي والاهتمام برصد وقائع الحياة الاجتماعية فِي فكر ابن خلدون، وابتعاده تمامًا عن تصورات أفلاطون والفارابي حول المدينة المثالية المحلقة فِي آفاق الخيال فحسب، وبهذا يعبر ابن خلدون عن ارتباط المثالية بالواقعية (فتصير السياسة سياسة دينية والدين دين سياسي، ولكن دائمًا في بوتقة الأمة والضمير الجماعي)[٢].

ويتضح مِمَّا تقدم استقلال النموذج الإسلامي الذي يعبر عنه ابن خلدون وتفرده عن غيره من النماذج، إذ إنه وضع تقاليد جديدة للتنظيم السياسي للظاهرة البشرية، مخالفة للنموذجين اليوناني والفارسي (واستطاع أن يصوغ ما أسماه بعلم العمران والذي هو فِي حقيقة الأمر المقدمة اللازمة والضرورية لعلم الحركة الاجتماعية)[٣].

سابعًا: الأمة هي محور التطور السياسي:

والأمة -كما يعرفها الدكتور حامد ربيع- هي الجماعة المنظمة حيث يسيطر مبدأ الإخاء والتضامن، وكلمة الدولة لَم تعرفها التقاليد الإسلامية الأولى، فإن محور الخطاب السياسي هو الجماعة أي أولئك الذين هم فِي تعاطفهم وتراحمهم مثلهم كمثل البُنيان المرصوص يشد بعضه بعضًا، فلا موضع للأقاليم فِي التصور الإسلامي للجماعة السياسية.

وفي ضوء هذا المعنى فإن السلطة هي القوة المنظمة لحياة الأمة الَّتِي تسعى أساسًا لتحقيق الوحدة لتلك الأمة، ويتقرر على أثر ذلك كله التعريف الجامع للأمة وبيان وظيفتها فِي نشر الدعوة والخلافة أو السلطة بِهذا المعنى هي أداة تحقيق تلك الوظيفة الحضارية[٤].

ويؤكد الدكتور حامد ربيع على الجوانب والعلاقات المعنوية للجماعة الإسلامية؛ فتظل بذلك باقية حَتَّى فترات الانحلال، حيث ظلت مجموعة من المفاهيم الأساسية ثابتة،

---

(١) نفسه (ص٥٧٨).

(٢) سلوك المالك (ج١ ص١٢٦، ١٢٧).

(٣) نفسه (ص١٢١).

(٤) تدبير الممالك (ج١ ص١٤٩).

وهو يذهب إلى أن الجماعة الإسلامية ظلت دائمًا فِي جميع مراحل تطورها تستند إلى فكرة أن العلاقة الَّتِي تربط مختلف أجزاء الأمة هي أساسًا مفهوم معنوي، أو علاقة معنوية، وهي بِهذا تعكس حقيقة الوعي الجماعي بالانتماء المعنوي.

ويتشكل المفهوم المعنوي والحضارة للأمة من انتماء ديني حيث يسيطر كتاب واحد وتعاليم واحدة وتبعية واحدة، ومن ثم تصبح الدولة الإسلامية حقيقة مجردة لا ترتبط لا بمكان ولا بزمان ولا تتحدد بإقليم أو بحدود مصطنعة وضعها البشر.

وحتى عندما يختفي الخليفة الواحد -بمعنى تعدد الحكام- فإنه لا يمنع من وجود تلك الدولة، كما أن الصراعات لا تحول دون استمرارية المفهوم المعنوي للدولة الإسلامية[1].

وإذا تساءلنا ما فائدة وجود الخليفة والنظم النابعة من الخلافة ما دام وجود الأمة متحققًا بدونها؟ عندئذ يجيب الدكتور حامد ربيع بقوله: (إن الخلافة وكذلك النظم الأخرى النابعة منها أو المساندة لها ليست سوى أدوات تسمح لتلك الدولة بتحقيق فاعليتها فِي مكان معين أو زمان معين)[2].

منهج دراسة الفكر الفلسفي:

نحن لا نعارض دراسة الفكر الفلسفي الغربي بمدارسه القديمة اليونانية أو الأوروبية الحديثة والمعاصرة، ولكننا نرى خضوع هذه الدراسة لمنهج تحليلي مقارن، متحررًا من النظرة المتعالية المتعصبة للفكر الغربي، ذلك أن الفلسفة نتاج ثقافي إنساني وفكر بشري غير معصوم نبت وترعرع فِي ظل عقائد سائدة ومتوارثة ولا ينشأ من فراغ.

وعندما قام أغلب علماء السنة فِي ظل حضارتنا بنقد الفلسفة اليونانية مثلاً؛ نقدوها لأنَّها تعبر عن فكر وثني مخالف للوحي الإلهي، وبالمثل فإننا عندما ننقد بعض المذاهب فِي الفلسفة المعاصرة، فإننا نفعل ذلك لنفس السبب، لأن حقائق قضايا الألوهية والنبوة والإنسان والوجود والحياة والكون جاءتنا عن طريق الوحي المعصوم، ومصادرنا ثابتة وصحيحة إذا بحثناها بمنهج التوثيق العلمي المتفق عليه.

كذلك فإن الأدلة العقلية المدعمة لهذه القضايا تغنينا عن اقتباس فلسفات من الشرق أو الغرب، وكلها تتضمن نقائص وعيوبًا مشينة إذا فحصناها على ضوء حقائق الوحي.

---

(١) نفسه (ج١ ص٩١).

(٢) نفسه (ص ٩٢).

خامسًا: فِي دراسة المذاهب الفلسفية قديمًا وحديثًا

منهج دراسة الفكر الفلسفي قديمًا وحديثًا

أولاً: منهج دراسة الفكر الفلسفي قديمًا:

كانت نقطة البداية لنقد الفلسفة اليونانية أنَّها تتعارض مع عقيدة التوحيد والحقائق الَّتِي أتى بِها الوحي المعصوم فقد جاء الرسل صلوات الله عليهم بالحق، فمن اتبعهم كان على الصراط المستقيم، ومن خالفهم حاد عن طريق الحق.

وسنعرض لنبذة عن منهج الصحابة ﷺ بالتأسي بالرسول ﷺ تلقيًا واقتداء ثم نبين كيف استحدثت الآراء الفلسفية تقليدًا لليونان، وما هو موقف علماء الإسلام من هذه الفلسفة.

تمهيد: منهج الصحابة:

نـــزل القرآن الكريم مبيِّنا العقائد الصحيحة، ومخاطبًا العرب والأمم جميعًا موجهًا إليهم الكلام الإلهي الأخير عن: الألوهية والنبوة والمعاد ومتضمنًا الأدلة العقلية المثبتة لها، فإن الحق واحد لا يخرج عما جاءت به الرسل وهو الموافق لصريح العقل وفطرة الله الَّتِي فطر عباده عليها[١].

وهذا الطريق متضمن للأدلة العقلية والبراهين اليقينية، فإن الرسل -صلى الله عليهم وسلم- بينوا بالبراهين العقلية ما يتوقف السمع عليه، كما بينوا للناس العقليات الَّتِي يحتاجون إليها، كما ضرب الله تعالى فِي القرآن من كل مثل، وهذا هو الصراط المستقيم[٢].

المنهج الإلهي الوارد بالقرآن إذن يتصل برسالات الرسل والأنبياء من قبل، ويفصل بين الناس فيما كانوا فيه يختلفون، ولم يكن هناك اختلاف أشد من الاختلاف حول قضايا الألوهية والخلق والبعث والحساب والعقاب، وكانت محل نـــزاع بين الملل والنحل من أهل الكتاب والفلاسفة وغيرهم.

كذلك كانت الحكمة -وهي السنة النبوية- مصدرًا ثانيًا لحسم هذه القضايا

---

(١) منهاج، جـــ٣، ص٦٩ لابن تيمية.

(٢) نفسه، ص١٠٧.

ووضع الأمور فِي نصابها بحيث لَم يصبح هناك أي لبس أو غموض، والدليل على ذلك أن الصحابة لَم يوجهوا بصددها إلا أسئلة معدودة، لأن شمس النبوة كانت ساطعة وكان الوحي ينـــزل بين أظهرهم يخاطبهم بأدلة العقول، وينير سبل الفهم، فتنقشع سحب اللبس والغموض.

ومضت العصور الأولى امتدادًا لعصر النبوة، مؤمنة بعقائدها، مستمرة فِي نشر رسالتها ودعوة سكان العالم إلى الحق والخير والسعادة فِي دنياهم وأخراهم، ولم تكن فتوحاهم فتوح استعمار واستبداد بالشعوب بل كانت تحمل مشاعل الهداية وتنشر العدل أينما حلت بالشعوب المقهورة بسلطان الرومان والفرس.

وكان منهج الصحابة والتابعين ومن سلك سبيلهم فِي أصول التوحيد والإيمان كما يذكر ابن تيمية وهو طلب علم ما أنـــزل الله تعالى على رسوله ﷺ من الكتاب والحكمة، ثم بعد معرفة ما بينه الرسول ﷺ تأتي الخطوة التالية، أي: ينظر فِي أقوال العلماء والنظار وما أرادوه بِها، فتعرض على الكتاب والسنة لأنهما المحك فِي قبول أو استبعاد أية آراء أو أفكار.

هذا مع العلم بأن القاعدة الَّتِي أصلها شيخ الإسلام وسنعود إليها عند الحديث عنه مرة أخرى -تتلخص فِي أن العقل الصريح دائمًا موافق للرسول ﷺ لا يخالفه، فإن الله تعالى أنـــزل (الميزان) العقلي مع الكتاب ﴿**اللهُ الَّذِي أَنـــزلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ**﴾ [الشورى:١٧]. ولكن قد تقصر عقول الناس عن معرفة تفصيل ما جاء به، فيأتيهم الرسول ﷺ بِما عجزوا عن معرفته وحاروا فيه، لا بما يعلمون بعقولهم بطلانه.

وعلى ذلك فإن الرسل -صلوات الله وسلامه عليهم- تخبر بِمحارات العقول، أي بِما يحير العقول بِما يخبرون به من عالم الغيب، لا بِمحالات العقول أي الَّتِي ترى العقول استحالة وقوعها.

وإذا كان هذا هو المنهج الصحيح، فإن المناهج المخالفة، سواء في الفلسفة أو الكلام المبتدع، تعكس الوضع فتأتي بالآراء والتأويلات، ثم تجعل ما جاء به الرسول ﷺ تبعًا لها، بطريقة تحريف ألفاظه وتأويلها وفقًا لأقوالهم وآرائهم[1].

وعلى أية حال، فقد كان جيل الصحابة والتابعين أكثر علمًا وفهمًا للإسلام وعقائده ونظمه وتعاليمه من الأجيال التالية، ثم حدث الاختلاط مع الأمم الأخرى وفقًا

(١) ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (ج١٧ ص٤٤٣، ٤٤٤) ط. الرياض.

لسنن الاجتماع البشري، ودخل أهل الحضارة من بلاد الفرس والروم والهند وغيرها في دين الإسلام حاملين معهم آثارًا من عقائدهم الموروثة، وترجمت الكتب اليونانية والفارسية إلى العربية؛ فتسللت فلسفاتها وأفكارها وآدابها وفنونها إلى بيئات المسلمين، البعض منهم تأثر بها، والبعض الآخر وقف يصد العقائد والفلسفات المخالفة لعقيدة الإسلام وشريعته.

وستتضح لنا حركة التفاعل والاصطدام إذا ما عرضنا لحركة ترجمة الفلسفة اليونانية وصداها بين القول والرد.

صدى الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي

كيف انتقلت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي؟

من المشهور أن أول ترجمة للكتب اليونانية إلى العربية تمت في عهد خالد بن يزيد ابن معاوية (توفي ٨٥هـ - ٧٠٤م) وكانت في البداية فيما يبدو قاصرة على العلوم؛ إذ كان يزيد هذا مولعًا بكتب الكيميا[١].

ولكن عملية الترجمة بدأت على نطاق واسع بواسطة يحيى بن خالد بن برمك (توفي ١٩٠ هـ - ٨٥٠م) في خلافة الرشيد.

وواقعة الترجمة لا تخلو من بعض المعاني الَّتي يحسن بالباحث أن يتأملها حيث قيل: إن يحيى بن خالد هذا كان زنديقًا وأنه صانع ملك الروم وأرسل إليه الهدايا طالبًا نقل الكتب اليونانية -وكانت مخبأة تحت بناء- فجمع الملك البطارقة والأساقفة والرهبان طالبًا منهم المشورة والرأي، كان من رأيه أن الخير في حبس الكتب عن رعيته من النصارى؛ لأنه خاف عليهم منها؛ إذ قد تكون سببًا لهلاك دينهم، ويفضل إرسالها إلى خالد البرمكي لكي يبتلى بها المسلمون ويسلم رعاياه من شرها، فوافقه المجتمعون على ذلك فنفذه.

واهتم بها يحيى بن خالد البرمكي (فجعل المناظرة في داره والجدال فيما لا ينبغي، فيتكلم كل ذي دين في دينه، ويجادل عليها آمنًا على نفسه)[٢].

وتشير رواية أخرى إلى أن المأمون (٢١٨هـ - ٨٠٩م) هو الذي طلب من

---

(١) السيوطي: صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، (ص٤٢ ج١) تحقيق د. علي سامي النشار بمجمع البحوث الإسلامية (١٣٨٩هـ - ١٩٨٠م).

(٢) نفسه (ص٤١).

صاحب جزيرة قبرص خزانة كتب اليونان، وكانت عندهم فِي بيت لا يظهر عليه أحد؛ فأشار عليه خواصه بإجابة المأمون إلى طلبه بهدف إحداث الفتن بينهم (فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها)[١].

ومن المحتمل أن الرواية قد حدث فيها بعض الإضافات من خصوم الفلسفة، إلا أنه من الثابت أن المأمون قد شجع عملية الترجمة والخوض فِي علم الكلام، ولذا فإن ابن تيمية كان يعلق على ذلك بقوله: "ما أظن أن الله يغفل عن المأمون ولا بد أن يقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة من إدخاله هذه العلوم الفلسفية بين أهلها"[٢].

ويمكن إذًا تقسيم المراحل الَّتِي مرت بِها الترجمة إلى ثلاث مراحل:

الأولى: الَّتِي بدأت فِي عصر خالد بن يزيد وكان قد أمر بنقل كتب الكيمياء، وكان الهدف فيما يبدو فِي ذلك العصر، تشجيع العلماء الذين يبحثون فِي أصول هذا العلم، كذلك تشجيع الخلفاء للصناع حيث وجد الخلفاء ألوانًا من الصناعات فِي مدن فارس ومصر والشام[٣].

الثانية: وهي بداية عصر الترجمة بمعنى الكلمة زمان العباسيين حيث أنشأ المنصور مدينة بغداد.

الثالثة: بلغت فيها الترجمة أوج مراحلها على يد المأمون حيث أنشأ سنة ٢١٥هـ معهدًا للترجمة سماه بيت الحكمة[٤].

وبما أن لفظ "الفلسفة" دخيل على العربية جاء عن اليونان، فإن هذا يمدنا بمغزى هام، وهو أن المسلمين منذ صدر الإسلام كان انصرافهم إلى العلوم الإسلامية من فقه، وحديث وتفسير، وكانوا فِي اكتفاء ذاتي من حيث المنهج فِي معرفة توحيد الله سبحانه، ومعرفة الكون والإنسان؛ لأن القرآن والسنة كانا المصدرين الأساسين للعلم بكافة الغيبيات، ومن ثم فإن المؤثرات الخارجية لَم تحدث نتائجها إلا فِي مرحلة تالية.

ويرى الأستاذ الدكتور الأهواني أن ترجمة الفلسفة قد تم عرضًا بالتبعية لاختلاط

---

(١) نفسه (ص٤١).

(٢) نفسه (ص٤٢).

(٣) د. الأهواني: الفلسفة الإسلامية (ص٤٠) المكتبة الثقافية.

(٤) نفسه (ص٤١).

الفلسفة بالعلم عند اليونان وكان الناظر فِي علومهم مضطرًا إلى معرفة فلاسفتهم الذين يجيء ذكرهم فِي أثناء المباحث العلمية(١).

وينبغي علينا أيضًا أن نحذر من التعميمات هنا عندما نستخدم لفظ الفلسفة فقد كانت ترتبط كما قلنا بالعلم عند اليونان، وكان العالم فيلسوفًا والفيلسوف عالِمًا لا تفرقة بينهما إلا من حيث الصبغة الغالبة (فالكندي أو البيروني لاعتمادهما على الرياضيات؛ فكانت فلسفتهما مصطبغة بِهذه الصبغة وابن سينا وابن رشد وقد كانا من الأطباء، اتجهت فلسفتهما وجهة طبيعية أكثر منها رياضية)(٢).

فما الأثر الذي أحدثته الفلسفة فِي العالم الإسلامي؟ سيتضح ذلك من الصفحات التالية:

---

(١) نفسه (ص٤١).

(٢) نفسه (ص٤٨).



الفلسفة بين القبول والرد

وظهر بين صفوف المسلمين من يحاول استخدام أساليب اليونان في التعبير عن عقائد الإسلام، فأيدوا الفلسفة وحبذوها مع تعديلات أدخلوها ليقربوها للعقائد الإسلامية، أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، ولكن ظهر فريق آخر من علماء المسلمين الفقهاء والمحدثين والمتكلمين معارضًا للفلسفة اليونانية أشد المعارضة، مطالبًا باستبعادها واتهم أصحابها بالكفر والزندقة، وأقرب الأمثلة على ذلك ما وجدوه في فلسفة أرسطو من مسائل تتعارض بصفة جوهرية مع تعاليم الإسلام وهي: عقيدة الإيمان بالله تعالى، والصلة بين الله والعالم، وخلود النفس.

(فلم يعن أرسطو كثيرًا بمعرفة الله، ولم يعول عليه في قوانينه الأخلاقية والسياسية، وكأنما شغل بالعالم الحسي وحده دون أن يفكر في قوة خارجة تدبره، بعد أن استكملت الطبيعة وسائلها ونظمها، انتهى بها المطاف إلى محرك يحرك غيره ولا يتحرك هو، فهو محرك ساكن، ويمكننا أن نقول: إن هذا المحرك هو الإله عنده، ولا يذكر من صفاته إلا أنه عقل دائم التفكير، وتفكيره منصب على ذاته.

وواضح أن هذه الفكرة تختلف كل الاختلاف عن العقيدة الإسلامية)[١]. وكانت المراحل الَّتي مرت بها الفلسفة الإسلامية متدرجة في محاولات التوفيق بينها وبين الدين، فكان الكندي أقرب إلى أفكار المتكلمين من المعتزلة منه إلى الفلسفة اليونانية، ثم خطا الفارابي خطوة أخرى نحو المزج بين الفلسفة والإسلام، ثم ظهرت عملية الدمج كاملة تقريبًا في فلسفة ابن سينا.

وفي مقابل ذلك، كانت المناقشة تأخذ شكل النقد العام أولاً، المتسم بالخصومة لمنهج الفلاسفة لتعارضه مع حقائق الدين وأصوله، ثم خطا علماء الإسلام خطوة أخرى فأخذوا يفندون منهجها ويحاجون أهلها بمصطلحاتهم كما فعل الغزالي فعكف على دراسة الفلسفة من مظانها وبالوقوف على مؤلفات الفلاسفة أنفسهم، ثم أخذ يجادلهم بطريقتهم مستخدمًا منهجهم في التبويب والتقسيم والأخذ والرد ومناقشة الحجج، وكان دافع الغزالي عندما رأى أنَّهم يبدّعون في بعض المسائل ويكفّرون في بعض ويتركون في

---

(١) د. مدكور مقال في الفلسفة (ص١٤٩، ١٥٠) من كتاب "أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية" الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. سنة ١٩٧٠م.

بعض، فإنه يقرر أن الفلسفة لا تغني عن الدين، فكان حكمه عليها ونقده لها بمعيار أحكام الإسلام وقيمه، وجاء ابن تيمية بعده ليتفق معه فِي بعض آرائه، مستأنفًا النقاش مع الفلاسفة، مستخدمًا الأدلة العقلية المستنبطة من القرآن الحكيم.

المناهضون للفلسفة اليونانية:

فيما عدا الفلاسفة الذين خاضوا فِي الفلسفة اليونانية وتحمسوا لها ورفعوا من شأنها أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، فقد قوبلت الفلسفة بمعارضة شديدة من أغلب شيوخ المسلمين كما قلنا باعتبار أنَّها من قبيل البدع المنهي عنها، استنادًا إلى الأحاديث الكثيرة المذكورة فِي هذا الباب[١]. منها ما أمر به الرسول ﷺ المسلمين: **«فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة»**.

ونرى ابن الجوزي ينقد الفلسفة بقوله: (وقد لبس إبليس على أقوام من أهل ملتنا فدخل عليهم من باب قوة ذكائهم وفطنتهم فأراهم أن الصواب اتباع الفلاسفة لكونهم حكماء قد صدرت منهم أفعال وأقوال دلت على نهاية الذكاء وكمال الفطنة)[٢].

ويصف الفلاسفة المسلمين بالحيرة حيث أكسبتهم الفلسفة هذه الصفة فبينما بعضهم يصوم ويصلي إلا أنه يتكلم فِي إنكار بعث الأجساد ويأخذ فِي الاعتراض على الخالق وعلى النبوات[٣].

ويقر ابن الجوزي لفلاسفة اليونان بالذكاء والفطنة، ويخص منهم بالذكر سقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس، كذلك يمدح الاتجاهات العلمية فِي أفكارهم ونظرياتهم كعلوم الهندسة والطبيعة الَّتِي أتوا فيها بالجديد، ولكنهم أخفقوا فِي الإلهيات الَّتِي ينبغي الرجوع فيها إلى الشرائع، فالخطأ فِي نظريات الفلاسفة هو الانفراد بآرائهم وعقولهم والتماس الحقائق الغيبية منها، بينما المصدر الصحيح للغيبيات هم الرسل والأنبياء عليهم السلام[٤].

---

(١) ينظر تلبيس إبليس (ص١٢) لابن الجوزي.

(٢) نفسه (ص٤٨).

(٣) نفسه (ص٤٩).

(٤) نفسه (ص٤٨).

والاستشهاد برأي باحث معاصر أيضًا يعضد هذا الرأي القائل بأن فلاسفة الإغريق في بحثهم عن الله... ترى أن آراءهم فيها ومضات من نور الحق، في ظلمة حالكة من الإبهام والغموض والتناقض والشك والسفسطة[١].

ولعل من أهل المسائل الَّتي كانت موضع الاتهام للفلاسفة حَتَّى بلغ حد التكفير هي القول بقدم العالم وإنكارهم علم الله تعالى بالجزئيات وإنكارهم بعث الأجساد[٢].

وقد اشتهر الإمام الغزالي بتكفير الفلاسفة في هذه الموضوعات الثلاثة.

أما ابن تيمية فإنه يستنتج أن سبب (التفلسف) لدى غلاة الفلاسفة المسلمين، نشأ بسبب افتقادهم للأدلة الصحيحة عند المتكلمين، ومع ظن هؤلاء الفلاسفة أن النظريات الكلامية هي المعبرة عن الإسلام، فقد رفضوها لأنَّها لا تتفق مع العقل، وظنوا بالتالي أن "دين الإسلام المعروف فاسد في العقل"[٣].

ولكن المعتدلة قد أقروا بما أتى به النَّبي ﷺ من الخير والصلاح، وذلك بسبب مقارنتهم بين الفلسفة اليونانية والناموس الذي جاء به موسى وعيسى عليهما السلام، ثم أقر ابن سينا بالرغم من نـــزعته الفلسفية واتجاهه الشيعي الباطني، أنه لَم يقرع العالم ناموس أفضل من ناموس محمد ﷺ[٤].

أما أغلب الفلاسفة اليونانيين -إن لَم يكن كلهم- فإنَّهم من أبعد الخلق عن معرفة الله ومعرفة خلقه وأمره وصفاته وأفعاله، وقد انتقلت نظرياتهم إلى فلاسفة المسلمين، فأخذوا منهم آراءهم دون تمحيص، ودون اتباع القاعدة المنهجية الإسلامية لمعرفة الفرق بين السنة والبدعة، أو بين منهج الأنبياء في إثبات الألوهية وبين غيرهم ممن حادوا عن هذا الطريق، بل إن ابن سينا ابتدع كلامًا في الوحي والمنامات لَم يقله المشاؤون قبله[٥].

ولكن الفلاسفة الذين استناروا بنور النبوات، واستقلوا بالنظر العقلي دون تقليد أسلافهم من فلاسفة اليونان، مثل أبي البركات صاحب كتاب (المعتبر) فهم أصح قولاً، فقد أثبت

---

(١) نديم الجسر: قصة الإيمان بين الفلسفة والعقل والدين (ص٢٨).

(٢) تلبيس إبليس (ص٤٥/٤٧) والغزالي "تهافت الفلاسفة" (ص٩١).

(٣) منهاج السنة (ج١ ص٢٢٥) تحقيق د. رشاد سالم.

(٤) نفسه (ص٢٢٦).

(٥) نفسه (ص٢٤٧).

علم الرب بالجزئيات ورد على سلفه ردًّا جيدًا وكذلك أثبت صفات الرب وأفعاله[١].

كذلك خضع الفلاسفة للبيئات الثقافية الَّتِي نشأوا فيها، فابن سينا نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات، وكان ابن رشد قد تأثر بالكلابية، ولكن أبا البركات عاش ببغداد وخالط علماء السنة والحديث "فكان كل من هؤلاء بعده عن الحق بحسب بعده عن معرفة آثار الرسل، وقربه من الحق بحسب قربه من ذلك"[٢].

فالقاعدة إذن هي ما يلي:

جاء الرسل صلوات الله عليهم بالحق، ومن اتبعهم كان على الصراط المستقيم، ومن خالفهم حاد عن طريق الحق.

وقد كشف ابن تيمية عن دراسة واعية لأقوال الفلاسفة؛ "أنَّهم يختلفون اختلافًا كبيرًا فيما بينهم وأنهم لا يتفقون على مذهب واحد فِي الإلهيات والمعاد والنبوات والشرائع ولا يتفقون إلا على ما يتفق عليه جميع بني آدم من الحسيات المشاهدة والعقليات الَّتِي لا ينازع فيها أحد"[٣]. وأخذ يطالبهم بتقديم الدليل على قولهم بقدم العالم ما داموا يعتبرون أنفسهم محبين للحكمة وطالبين لها فيخاطبهم بهذه العبارة ساخرًا: (وأصل الفلسفة عندكم مبني على الإنصاف واتباع العلم، والفيلسوف هو محب الحكمة والفلسفة محبة الحكمة)[٤].

ويبدو من كتاباته أن المعارضة الحقيقية للفلسفة اليونانية فِي العلم الإلهي تتجه إلى اختلاف مضمونها عن المضمون الإسلامي، فهو لا يوافق على مناهج الفلاسفة الَّتِي حاولوا بِها الجمع بين الشريعة الإلهية والفلسفة اليونانية المشائية، ذلك أن هؤلاء الفلاسفة لهم اصطلاحات ومعانٍ تختلف تمامًا عما أورده القرآن[٥].

ومع هذا، فإنه فِي سبيل إقامة الحجج العقلية والأدلة النظرية على الأصول الهامة، الَّتِي هي فِي الوقت نفسه أصول الدين، كوجود الله -سبحانه وتعالى- وإثبات النبوة والمعاد، قد يذهب أحيانًا إلى الاستعانة بالحق أينما وجد، ومهما كان قائله، لأنه لا يرى

---

(١) نفسه (ص٢٤٧) وسنرى كيف استفاد ابن تيمية من أبي البركات فِي نقض نظريات الفيض.

(٢) نفسه (ص٢٥١).

(٣) ابن تيمية، منهاج (ج١ ص٢٥٣).

(٤) نفسه (ص٢٥٤).

(٥) ابن تيمية: بغية المرتاد (ص٧).

خطورة منها ما دام يتبع المنهج الإسلامي الأصيل للتمييز بين الحق والباطل أي بعبارة أخرى، إنه يحكم كتاب الله "فما وافقه فهو حق وما خالفه فهو باطل"(١).

وما دام الأمر كذلك فهو يلح على قضية اتفاق الأدلة الشرعية مع العقل، فما أحوجنا إلى اتخاذ القرآن هاديًا فِي الرد على النظّار -أي الفلاسفة والمتكلمين- فإنه مليء بالأقيسة العقلية، ولا حرج على أهل العلم والإيمان من الاستعانة بالأدلة العقلية إلى جانب الأدلة السمعية، فهم "مؤيدون بصحيح المنقول وصريح المعقول"(٢).

ويعقد ابن تيمية الصلة بين بعض الفلاسفة وبين الصابئة عبدة الكواكب، ودليله على هذا هو أن نظرية الفيض تدل على أن الفلاسفة كانوا يعبدون الكواكب (مع بنائهم هياكل النجوم يبنون هيكل العلة الأولى وهيكل العقل وهيكل النفس)(٣).

والفلسفة عنده تصيب فقط فِي علوم معينة كالحساب وأكثر الطبيعة وكثير من الهيئة أي علم الفلك(٤). ولكنه عندما يقارن بين فلاسفة اليونان وفلاسفة المسلمين فإنه يقر للفريق الثاني بأنه (أخبر وأدق، وقلوبُهم أعف، وألسنتهم أنطق وذلك لما عندهم من نور الإسلام)(٥).

أما إذا قارن بين الفلاسفة المتأخرين وبين أهل العلم والإيمان، فإنه يصف الفريق الأول بالتناقض والضلال، وتفصيل ذلك عنده أن سبب ضلالهم هو عزوفهم عن النور الذي أضاءته شمس النبوة، ولجوؤهم إلى التفلسف، بينما الهدي المحمدي هو الأولى بالاتباع، حيث وصف النَّبِي ﷺ رسالته، بأنَّها الرحمة المهداة وفي الحديث: «**إنَّما أنا رحمة مهداة**» فهم بمسلكهم هذا كمن يريد (أن يطفئ نور الشمس بالنفخ فِي الهباء، أو يغطي ضوءها بالعباء)(٦). وسنعود لدراسة آرائه بشيء من التفصيل.

أما إذا انتقلنا إلى الفكر الإسلامي المعاصر، فإننا نعثر فِي أفكار محمد إقبال على آراء مناهضة للفكر اليوناني يستند فيها إلى المنهج المقارن حيث ينظر إلى نتاج الفلسفة

(١) نفسه (ص٢٦).
(٢) نفسه (٥٩).
(٣) نفسه (ص٧٦).
(٤) ابن تيمية: الرد على البكري (ج١/ص١١٤).
(٥) نفسه (ص١١٥).
(٦) نفسه (ص١١٥).

اليونانية بميزان القرآن.

إنه يرى أن الفلسفة اليونانية ومنهجها فِي البحث تختلف عما أورده القرآن، والدليل على ذلك أن سقراط كان همه الإنسان وحده، ولكن القرآن يوسع دائرة النظر فِي ملكوت السموات والأرض فيدعو القارئ إلى التأمل فِي كافة المخلوقات كوظائف النحل مثلاً، ويجعله يتطلع إلى تصريف الرياح، والنظر إلى السماء ذات البروج، والكواكب السابحة فيها، وفي تعاقب الليل والنهار..إلخ.

وكان أفلاطون وفيًا لنظريات أستاذه، فنقد الحس، وقدح فِي الإدراك الحسي؛ لأنه يفيد الظن (وما أبعد هذا القول عن تعاليم القرآن الذي يعد السمع والبصر أجل نعم الله على عباده..)[١].

أما هدف القرآن الأساسي -فِي رأيه- فهو إيقاظ شعور سامٍ لدى الإنسان بِما بينه وبين الخالق ﷻ، وبين الكون من علاقات متعددة، فالروح القرآنية تتجلى فيها النظرة الواقعية (على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد وإغفال الواقع المحسوس)[٢].

ويرى أن القرآن لا يستحسن (الكليات المجردة، بل يعنى دائمًا بالمشخص المعين، وذلك المشخص الذي لَم تتعلم الفلسفة الحديثة أن تضعه موضع الاعتبار إلا حديثًا على يد النظرية النسبية)[٣]. فالمعرفة كما يوضحها القرآن يجب أن تبدأ بالمحسوس[٤]. كما يظهر بوضوح الاتجاه التجريبـــي العام للقرآن[٥].

وهكذا يتبين أن التفكير الإسلامي اتجه اتجاهًا مباينًا لاتجاه التفكير اليوناني[٦]. وهو ما كشف عنه ابن تيمية فِي محاولاته العقلية الممتازة الَّتِي هدم بِها أسس المنطق اليوناني، ثم استند المناطقة المحدثون إليه فِي تقويضهم لدعائمه أيضًا، حيث أقروا باختلاف المنهج عند المسلمين عنه فِي منطق يونان، فالمنهج عند المسلمين كان تجريبيًا، بينما لَم يعرف اليونان

---

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني فِي الإسلام (ص٩) ترجمة عباس محمود العقاد وراجعه د. مهدي علام مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. سنة ١٩٦٨م.

(٢) نفسه (ص١٤٦).

(٣) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني. (ص٩٤).

(٤) نفسه (ص١٥١).

(٥) نفسه (ص٢١).

(٦) نفسه (ص١٥٢).

التجربة كمنهج للبحث العلمي[١].

ويرى الفيلسوف الفرنسي المسلم رجاء جارودي أن هناك تعارضًا جذريًا بين حقائق الوحي الإلهي الَّتي تضمنها القرآن الحكيم، وبين تصورات الفلسفة اليونانية، فلم يكن فِي رأيه إمكان "التعبير بواسطة تراث الفلسفات السابقة عن وحي نبي الإسلام ﷺ ورؤيته الجديدة للعالم بشكل جذري والشريعة الَّتِي أنـــزلت عليه" ثم يقرر بعد ذلك أن القرآن قدم طريقة جديدة فِي رؤية الله تعالى والعالم، كما قدم شريعة عمل لا تتفق مطلقًا مع الفلسفة الإغريقية[٢].

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الفلسفة اليونانية

انتهينا إلى رأي جارودي الذي أوضحه آنفًا، وفحواه أن القرآن الحكيم قدم طريقة جديدة فِي رؤية الله تعالى والعالم، كما قدم شريعة عمل لا تتفق مطلقًا مع الفلسفة الإغريقية.

ولا شك أنه استخلص هذه النتيجة بعد اطلاع واسع وإدراك عميق للنتاج الفلسفي اليوناني برؤية إسلامية قرآنية.

وأننا لنعجب من إدراكه لهذه الحقيقة مع قرب عهده بالإسلام، ولكن سبحان الله الذي يهدي للحق وإلى طريق مستقيم متَى صدقت النية وأخلص القلب!.

ولم لا نعجب ونتعجب لأنَّها هي نفس النتيجة المقررة بواسطة علماء السلف منذ العصر الذي دخلت فيه شوائب أفكار اليونان، فقام علماؤنا يصدون تيارها وسلاحهم الكتاب والسنة؟!

ومن هؤلاء العلماء شيخ الإسلام ابن تيمية الذي سنصحبه بعض الوقت لنستفيد منه فِي تعميق وعينا الإسلامي، وتأكيد ذاتيتنا العقدية، لأنه أشفق على المسلمين من أن يخدعوا بالثقافات الأجنبية، وعز عليه أن يرى المتأثرين بها قد فتنوا بسبب جهلهم بذخائر عقيدتهم وشريعتهم، ولذا فقد قام يدافع عنها بحرارة وإخلاص، يصاحبهما فهم وإدراك للأدلة العقلية الَّتِي يستخدمها القرآن الحكيم.

وإذا أردنا تلخيص معالم المنهج الذي تقيد به، فإنه يتلخص فِي كلمة واحدة هي: أن أدلة الشرع أدلة عقلية، واستخدامها أولى وأفضل من غيرها من الطرق الَّتِي اشتهرت

(١) نفسه (ص١٤٩).

(٢) جارودي: الإسلام دين المستقبل (ص١١١).

بأنّها عقلية، سواء الفلسفية منها أو الكلامية.

إن شيخ الإسلام ابن تيمية لَم يدخر وسعًا فِي الدفاع عن هذه القضية بكل الأساليب المتاحة وكان مصدره القرآن والسنة، كما أحاط إحاطة واسعة عميقة بالتاريخ والفلسفة والكلام والمنطق وغيرها من العلوم، ولهذا فإن دراسة اجتهادات الشيخ تصبح متجددة أبدًا لأنّها تتصل بأهم ما يشغل المسلم إذا ما تطلع إلى مبدئه ومعاده، وسبل سعادته فِي الدنيا والآخرة.

وإذا تكلمنا عن الإسلام وعقيدته وشريعته وتاريخه وحضارته بصفة خاصة، فإنه لا يمكن تفادي ذكر الحديث النبوي «**يبعث الله لهذه الأمة من يجدد لها دينها كل مائة سنة**».

وقد قيض الله تعالى لهذه الأمة من يجدد لها دينها، منذ وفاة النَّبِي ﷺ إذا ما أصبح غريبًا بسبب ضباب الثقافات الأجنبية وهكذا إلى أن تقوم الساعة.

ونحسب أن ابن تيمية منهم، نحسبه كذلك ولا نــزكي على الله أحدًا.

والآن فلنبدأ بالإلمام بالجوانب الهامة من آرائه:

رد ابن تيمية على الفلاسفة

مضى بنا الحديث عن صلة الوحي أو العقيدة الدينية بالفكر الفلسفي عند اليونان، والآن نخصص الحديث عن صلة الفلسفة بالتصورات الإسلامية، ويصبح شيخ الإسلام ابن تيمية محور دراستنا لأنه المعبر عن اتجاه علماء السنة والحديث حيث التزم بمنهج الكتاب والسنة عن وعي وفهم للموازين العقلية القرآنية وجعلها بديلاً للوثنيات اليونانية الَّتِي ألبسها أمثال: الفارابي وابن سينا وابن رشد أثوابًا إسلامية بحجة التوفيق بين الدين والفلسفة.

وهذا هو سبب اختيارنا لمنهج ابن تيمية، إذ يتميز عن منهج الغزالي الخصم اللدود للفلاسفة أيضًا لأن الثاني كان نقده للفلاسفة من موقع دفاعه عن "التصوف" حيث جعل منه بديلاً للمنهجين الفلسفي والكلامي[1].

أما شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد طالب المسلمين، عامتهم وخاصتهم، بتدبر آيات القرآن الحكيم والاستغناء بِها عن منهجي الفلاسفة والمتكلمين ووجهنا منذ القرن السابع

---

(١) عرضنا لقضية اختلاف منهجيهما بكتابنا "ابن تيمية والتصوف" (ص٣٠٢، ٣١٠) ط. دار الدعوة بالإسكندرية.

الهجري وما زالت توجيهاته صحيحة ولازمة وجهنا إلى الأدلة العقلية البرهانية فِي كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ.

أجل إنه القرآن، (لَم يوجد له نظير مع حرص العرب وغير العرب على معارضته فلفظه آية، ونظمه آية، وإخباره بالغيوب آية، وأمره ونهيه آية، ووعده ووعيده آية، وجلالته وعظمته وسلطانه على القلوب آية)[1]!!

والسنة واجبة الاتباع لا فِي الأعمال والعبادات فحسب كما يظن البعض، بل نذكر أيضًا فِي الأصول والاعتقادات[2].

ومما يجعل الاسترشاد بِها ميسرًا وموثقًا أن علم الإسناد والرواية "مِمَّا خص الله به أمة محمد ﷺ، وجعله سلمًا إلى الدراية، فأهل الكتاب لا إسناد لهم يؤثرون به المنقولات، وهكذا المبتدعون من هذه الأمة أهل الضلالات، وإنَّما الإسناد لمن أعظم الله عليه المنة، أهل الإسلام والسنة، يفرقون به بين الصحيح والسقيم والمعوج والقويم"[3].

نقد الفلسفة لا يعني إنكار النظر والاستدلال العقلي:

من المفيد ونحن فِي مدخل الدراسة المقارنـــة عند شيخ الإسلام بين العقيدة الإسلامية ومشتملاتها والفلسفة ومباحثها، أن نوجه النظر إلى مبدأ إسلامي هام فِي مجالنا هذا، ونعني به الأمر بالتدبر والنظر والتفكر مِمَّا يرفع الإنسان المسلم إلى المستوى اللائق به من حيث إعمال العقل، ويجعله مسئولاً عن اختياراته وأعماله، ويميزه عن المقلدين السائرين فِي طريق الحياة على غير هدى، فإن من الأصول الَّتِي جاء بِها القرآن -كما يذكر ابن تيمية- أن الله تعالى قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر فِي غير آية، فيقول: (ولا يعرف عن أحد من سلف الأمة ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك، بل كلهم متفقون على الأمر بِما جاءت به الشريعة: من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك)[4].

وما دام الأمر كذلك، فلنا أن نشجب ما أشيع عن علماء السنة بأنَّهم يعارضون الفلاسفة والمتكلمين ويرفضون مناهجهم -لمجرد الرفض- فإن هذه الفكرة من قبيل

---

(١) النبوات (ص١٢٠، ١٢١).

(٢) نفسه (ص٦٧).

(٣) فتاوى (ج١ ص٩).

(٤) ابن تيمية: نقض المنطق (ص٤٧).

الأخطاء الشائعة الَّتِي نمر عليها بغير بحث ولا تدقيق، وننساق وراءها بغير توقف للدرس والمراجعة، إذ يجب التوقف هنا لكي ندرك أن الفرق شاسع بين لفظ (النظر والاستدلال) وبين ما ابتدعه الفلاسفة والمتكلمون من نظريات باطلة عقلاً، (كنظرية الفيْض الفلسفية) فإن إنكارها، لأنَّها باطلة شرعًا وعقلاً كما سنثبت ذلك، لا يستلزم إنكار جنس النظر والاستدلال[1].

وهكذا فتح ابن تيمية الأعين، ونبه الفكر إلى مغزى التفسيرات العقلية للقرآن والحديث فلا حاجة إلى استخدام طرق الفلاسفة لأن الآيات القرآنية غنية بذاها وتتضمن المنهج القويم في البيان والدفاع عن دين رب العالمين.

ولكن ما القول أمام المحتجين بأنَّهم مضطرون لاستخدام المنهج الفلسفي أمام غير المسلمين الذين لا يقرون بما ورد في الكتاب والسنة ولا يريدون الإقرار بهما؟

والرد الذي نستخلصه من مؤلفات ابن تيمية على غزارها، ووفرة معلوماها يتلخص في دعامتين.

الأولى: أن الله تعالى فطر عباده على معرفة الحق، والرسل بعثت بتكميل الفطرة لا بتغيير الفطرة. قال تعالى: **﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾** [فصلت:٥٣]. فأخبر أنَّه سيريهم الآيات الأفقية والنفسية المبينة لأن القرآن الذي أخبر به عباده حق، فتتطابق الدلالة البرهانية القرآنية والبرهانية العيانية ويتصادق موجب الشرع المنقول والنظر المعقول[2].

الثانية: أن الحجة قائمة إزاء البشر بإرسال الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ووقائع إرسالهم من الأخبار المشهورة المتواترة الَّتِي يستحيل إنكارها، بدليل أن الأمم تؤرخ بالأحداث الكبرى، فكذلك يؤرخ النصارى بميلاد المسيح عليه السلام ويؤرخ المسلمون بهجرة الرسول ﷺ.

ومنهج الرسل قائم على أنَّها "أمرت الخلق أن يعبدوا الله وحده وأن يطيعوا رسله، ولم يأمروا جميع الخلق بأن يكتسبوا علمًا نظريًا بوجود الخالق وصدق رسله، ولكن من جحد الحق أمروه بالإقرار به، (أقاموا الحجة عليه، وبينوا معاندته، وأنه جاحد للحق الذي

---

(١) نفسه.

(٢) منهاج السنة (ج١ ص٨٢).

يعرفه، وكذلك الرسول ﷺ كانوا يعلمون أنه صادق ويكذبونه)[١].

ولا يسع المنكر إلا أن ينظر ويحث غيره، وإذا لَم يفعل فإن الحجة قائمة عليه لأنه بوسعه أن يعلم كما علم غيره، فقد خلق الله تعالى البشر متساوين فِي إمكانيات العلم والتعلم، كما أن الله ﷻ أرسل الرسل بالموازين العقلية الَّتِي يعرف بها البشر التمييز بين الأنبياء الصادقين والمتنبئين الكذبة.

أما عن الصلة بين أدلة العقول بصدق الرسول ﷺ فهي صلة طردية بحيث يلازم كل منها الآخر فلا يمكن الاستناد فِي عدم تصديقه إلى دليل عقلي بل من كذبه فليس معه لا عقل ولا سمع، كما أخبر الله تعالى عن أهل النار فِي سورة الملك **﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾** [الملك:١٠]. وقال تعالى لمكذبي الرسل: **﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾** [الحج:٤٦][٢].

طريق معرفة الأنبياء:

يذهب شيخ الإسلام إلى أن طريق معرفة الأنبياء كطريق معرفة نوع من الآدميين خصهم الله بخصائص يعرف ذلك من أخبارهم واستقراء أحوالهم، كما يعرف الأطباء والفقهاء والعلماء المعترف لهم بالمكانة العامة البارزة فِي مجال تخصصاتهم بحيث إذا رأى الإنسان نحو سيبويه وطب أبقراط وفقه الأئمة الأربعة ونحوهم كان إقراره بذلك من أبين الأمور (فمن أقر بجنس الأنبياء كان إقراره بنبوة محمد ﷺ فِي غاية الظهور أبين مِمَّا أقر أن

(١) النبوات (ص٣٨) ويقول (ص٤٣): "فليتدبر هذا الموضع فإنه موضع عظيم".

ويشرح باستفاضة بقوله: "فالعلم بأنه كان فِي الأرض من يقول بأنَّهم رسل الله وأن أقوامًا اتبعوهم وأن أقوامًا خالفوهم وأن الله نصر الرسل والمؤمنين وجعل العافية لهم وعاقب أعداءهم هو من أظهر العلوم المتواترة وأجلاها، ونقل هذه الأمور أظهر وأوضح من نقل أخبار ملوك الفرس والعرب فِي جاهليتها، وأخبار اليونان وعلماء الطب والنجوم والفلسفة اليونانية كأبقراط وجالينوس وبطليموس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وأتباعه. فكل عاقل يعلم أن نقل أخبار الأنبياء وأممهم وأعدائهم أكثر وأكثر من نقل أخبار مثل هؤلاء، فإن أخبار الأنبياء وأتباعهم ينقلها من أهل الملل من لا يحصي عدده إلا الله ويدونوها فِي الكتب..إلخ.

من كتاب شرح العقيدة الأصفهانية (ص٩٠) مطبعة كردستان بمصر سنة ١٣٢٩هـ.

(٢) ابن تيمية: النبوات (ص٤٥).

في الدنيا نحاة وأطباء وفقهاء)[١].

لهذا يقرب الله تعالى في القرآن الحكيم أمر النبوة وإثبات جنسها بما وقع في العالم من قصة نوح وقومه، وهود وقومه، وصالح وقومه، وشعيب ولوط وإبراهيم وموسى وغيرهم -عليهم السلام-.

كذلك فإن المتدبر للقرآن يعرف أن الله تعالى يثبت وجود جنس الأنبياء ابتداء في السور المكية حَتَّى يثبت وجود هذا الجنس وسعادة من اتبعه وشقاوة من خالفه، ولما كانت العرب تعرف النبوة بصفة مجملة، إذ سمعوا بموسى وعيسى وإبراهيم عليهم السلام سماعًا من غير معرفة أحوالهم، فلما عرفوا نبوة محمد ﷺ وأنه لا بد من متابعته أو متابعة اليهود والنصارى، عرفوا أن متابعته أولى[٢].

وإذا بحثنا في صحة الأدلة الَّتي استند إليها أهل الكتاب بالإيمان بالأنبياء والرسل، نجد أنه أصدق وآكد في إثبات نبوة محمد ﷺ، والمتدبر لآيات القرآن الحكيم يدرك بسهولة أن الله تعالى (إذا خاطب جنس الإنس ذكر جنس الأنبياء وأثبت جنس ما جاءوا به، وإذا ما خاطب أهل الكتاب المقرين بنبوة موسى خاطبهم بإثبات نبي بعده، كما قال في سورة البقرة في خطابه لبني إسرائيل لما ذكر ما ذكره من أحوالهم مع موسى وذكرهم بأنعامه عليهم ومما فعلوه من السيئات ومغفرته لها)[٣].

قال تعالى: **﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا من بَعْده بالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَات وَأَيَّدْنَاهُ برُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءكُمْ رَسُولٌ بِمَا لاَ تَهْوَى أَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾** [البقرة:٨٧].

ثم ذكر مُحَمَّدًا ﷺ فقال: **﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كتَابٌ مِّنْ عنْد الله مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا من قَبْلُ يَسْتَفْتحُونَ عَلَى الَّذينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا به فَلَعْنَةُ الله عَلَى الْكَافرينَ * بئْسَمَا اشْتَرَوْا به أَنْفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا بمَا أَنزَلَ اللهُ بَغْيًا أَن يُنَزِلَ اللهُ من فَضْله عَلَى مَن يَشَاءُ منْ عبَاده فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾** [البقرة:٨٩-٩٠].

---

(١) نفسه (ص٢٧).

(٢) نفسه (ص٢٧).

(٣) النبوات: (ص١٦٥).

خلاصة القول أنه مع ثبوت صحة نبوة نبينا محمد ﷺ وأنه خاتم الأنبياء والمرسلين ولا نبي بعده، ترتب عليه الإقرار بأنه أعلم الخلق بالأمور الإلهية والمعارف الدينية وأرغبهم في تعريف الناس بها وأقدرهم على بيانها وتعريفها بحيث لا يصل إلى مرتبته أحد من البشر قط، لا نبي ولا رسول ولا فقيه ولا متكلم ولا فيلسوف "فهو فوق كل أحد في العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود ومن سوى الرسول ﷺ إمّا أن يكون في علمه بها نقص أو فساد، وإمَّا أن لا يكون له إرادة فيما علمه من ذلك فلم يبينه، إما الرغبة وإما الرهبة، وإما لغرض آخر، وإما أن يكون بيانه ناقصًا ليس بيانه البيان عما عرفه الجنان"(١).

أصالة منهجه في دراسة الفلسفة:

ما دمنا في مجال بحث المنهج الأصيل الذي يقف وحده إزاء المنهج الفلسفي فإننا مضطرون للمقارنة بين ابن تيمية وبين الغزالي، لا لإثارة الجدل أو الدعوة للانحياز لأحدهما بدلاً من الآخر، ولكن للصلة الوثيقة بين الفهم الصحيح للإسلام والمنهج الأصيل المتبع في الوصول لهذا الهدف، فإن المطلع على تراث شيخ الإسلام يصل إلى اقتناع تام بأن القرآن الحكيم بذاته يتضمن المنهج العقلي الأقوم في الدعوة للإسلام والدفاع عنه في نفس الوقت: (وإذا ما تأملنا غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية وجد الصواب منها يعود إلى بعض ما ذكر في القرآن من الطرق العقلية)(٢).

كذلك فإن المقارنة بين المنهجين تفيدنا في واقعنا المعاصر -كما سيأتي- في ضرورة التقيد بألفاظ الشرع ومصطلحاته الخاصة، وتفادي الخلط بينها وبين المصطلحات الوافدة مع الفلسفات والأيديولوجيات من الشرق والغرب.

وسنوجز الغرض في هدفين:

الأول: إنه بالرغم من إخلاص الغزالي في البحث عن الحق كما أخبرنا في كتابه (المنقذ من الضلال) إلا أنه افتقد المنهج الصحيح، -منهج الأوائل حيث اقتصر في بحثه بعد وقوعه في السفسطة داخل دائرة أربع فرق: المتكلمين والباطنية والفلاسفة والصوفية،

---

(١) ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل (ص٤٦، ٤٧) تعليق محمد أبو الوفا عيد- نشر زكريا علي يوسف.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية (ص١٤).

وهذه الفرق كلها حادثة بعد عصر الصحابة بل وبعد عصر التابعين ولم يطلع على طريقة خير هذه الأمة وهم الصحابة والتابعين لهم بإحسان؛ لأنه لَم ينشأ بين العالمين، بطريقة هؤلاء ولم يتلق العلم عن المتابعين لمنهجهم ولهذا كان يقول عن نفسه: (أنا مزجي البضاعة في الحديث) واحتوت كتبه على أحاديث موضوعة وضعيفة.

ونخلص من هذا إلى ما يقرره شيخ الإسلام بأن (كل من سلك إلى الله عز وجل علمًا وعملاً بطريق ليست مشروعة موافقة للكتاب والسنة وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها فلابد أن يقع في بدعة قولية أو عملية، بخلاف الطريقة المشروعة في العلم والعمل، فإنَّها أقوم الطرق ليس فيها عوج كما قال تعالى: ﴿**إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾ [الإسراء:٩] [١].

الثاني: ضرورة التقيد باستخدام الألفاظ الشرعية الواردة بالكتاب والسنة للتعبير عن حقائق الإسلام لما لها من ذاتية ودلالات خاصة تنفرد بها دون غيرها من الكلمات والمفردات والاصطلاحات المستخدمة بواسطة الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم.

وهذه القضية ما زالت حية لَم يطو التاريخ صفحاتها بعد؛ إذ تدوي أصداؤها في أسماعنا حيث نلاحظ استخدام مصطلحات جديدة في التعبير عن الإسلام والمسلمين (أمثال المرونة، التحرر، التشدد، الجمود..إلخ) فيقع أصحابها فيما وقع فيه الغزالي من قبل حيث (أخذ مخ الفلاسفة فألبسه لحاء السنة).

ويشرح ابن تيمية هذه القاعدة الأصولية في منهج المعرفة الإسلامي بقوله: "والتعبير عن حقائق الإيمان بعبارات القرآن أولى من التعبير عنها بغيرها، فإن ألفاظ القرآن يجب الإيمان بها وهي تنــزيل من حكيم حميد، والأمة متفقة عليها ويجب الإقرار بمضمونها قبل أن تفهم، وفيها من الحكم والمعاني ما لا تنقضي عجائبه، والألفاظ المحدثة فيها إجمال واشتباه ونــزاع، ثم قد يجعل اللفظ حجة مجردة، وليس هو قول الرسول ﷺ الصادق المصدوق، وقد يضطرب في معناه، وهذا أمر يعرفه من جربه من كل الناس"[٢].

ولكن الغزالي لجأ إلى ألفاظ استقاها من الفلاسفة وحاول إلباسها ثوبًا إسلاميًا،

---

(١) نفسه (ص١٣).

(٢) النبوات: (ص٣٥) أليس الأولى بنا بعد هذا البيان الشافي أن يتقيد بألفاظ القرآن والحديث المسلمون، المؤمنون، القاسطون، المحسنون. إلخ.

وكان يكفيه ويكفينا طريقة القرآن، لا سيما فِي أسمى قضيتين من قضايا الإيمان وهما:

١- إثبات الخالق ﷻ. ٢- النبوة.

إن القرآن يثبت دلائل الربوبية بطرق كثيرة منها:

١- تارة يدلنا بالآيات المخلوقة على وجود الخالق ويثبت علمه وقدرته ومشيئته ﷻ.

٢- وتارة يدلنا بالنعم والآلاء على وجود بره وإحسانه المستلزم رحمته.

٣- ينبهنا القرآن على الطرق الاعتبارية الَّتِي بها يستدل على مثل ما فِي القرآن كما قال تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾ [فصلت:٥٣]. فأخبر سبحانه أنه سيُرى عباده من الآيات المشهودة الَّتِي هي أدلة عقلية ما يتبين أن القرآن حق(١).

أما عن النبوة، فإن الرسول ﷺ تارة يستدل بالأدلة العقلية الواردة بالقرآن الحكيم، وتارة يخبر بِها خبرًا مجردًا، لما قد أقامه من الآيات البينات والدلائل اليقينيات على أنه رسول الله المبلغ عن الله، وأنه لا يقول إلا الحق(٢).

ولا بد إزاء هذه القواعد المقررة أنه إذا ثبت صدق الرسول ﷺ وجب تصديقه فيما يخبر به(٣).

وما دام رائدنا البحث عن الحق، فإنه ينبغي معرفة ما أتى به الرسول ﷺ، فمن كان أعلم بسنته وأتبع لها، كان الصواب معه(٤).

وسنعرض للقضايا الجوهرية الَّتِي تعبر عن انحرافات ظاهرة عن العقيدة الإسلامية فِي الفكر الفلسفي، وقد عالجها ابن تيمية بإسهاب فِي مؤلفات كثيرة ولكن سنستخلصها بصورة مختصرة.

وينبغي التريث قبل الشروع فِي شرح طرق القرآن فِي البراهين العقلية لندون ملاحظتين:

أولاً: إننا لا نستطيع القول بأنَّها آراء لابن تيمية، فالأصح أنَّها شروح لركائز

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٩، ١٠، ١١).

(٢) ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل (ص٩٤) نشر زكريا علي يوسف/ مطبعة العاصمة ش الفلكي بالقاهرة.

(٣) نفسه.

(٤) منهاج السنة (ج٣ ص ٤٦).

العقيدة الإسلامية بأدلتها العقلية الشرعية، في مقابل الآراء الفلسفية الَّتي انحرفت عن هذه العقيدة، وخالفتها في بعض المواضع مخالفة تامة:

- خذ مثلاً نظرية الفيض الفلسفية، إنَّها تتعارض مع حقيقة (الخلق).

- كذلك النبوة، فقد خلط الفارابي بين مكانة "الفيلسوف" و"النَّبي" وهي فكرة تصادم حقيقة النبوة كما يؤمن بها المسلمون؛ لأنَّها اختيار واصطفاء من الله تعالى لمن يشاء من خلقه، ولم يقل أحد قبل الفارابي أنَّها ممكنة بالاكتساب أو بالجهد الشخصي!! إن النبوة عند المسلمين (سفارة بين الله تعالى وبين ذوي العقول من عباده لإزاحة علتهم في أمر معادهم ومعاشهم)[1].

وأيضًا الإيمان بالغيب فإنه من القواعد المقررة في العقيدة، إن الغيب كما يذكر الراغب الأصفهاني يعلم بخبر الأنبياء، عليهم السلام، وبدفعه يقع على الإنسان اسم الإلحاد[2].

ليس إذن عالم "الغيب" من قبيل العالم العقلي الخاضع للتصور والخيال الذهني المحض الذي لا حقيقة له خارج الذهن، بل هو عالم عظيم مذهل، وله حقيقته الوجودية الَّتي أخبرنا بها الله تعالى، ورسوله ﷺ.

إذن فقد كان ابن تيمية محقًّا عندما وضع يده على عناصر التشابه بين فلسفة أرسطو -الوثني الاعتقاد- وفلسفة ابن سينا وغيره من الفلاسفة الذين حاولوا علاج فلسفة أرسطو ببعض الحواشي والتلفيقات لتتحول إلى إسلامية؟!!

مع العلم بأن شيخ الإسلام قد غذى هذا البيان بروافد عديدة من الأدلة والبراهين، ومنها تظهر أصالة المنهج التيمي عندما ينير طريق التفكير الصحيح على هدى من البيان القرآني العظيم المؤسس على طرق برهانية، ينفرد به.

ثانيًا: إن بيان هذه الطرق ضروري للرد على بعض الكتاب والباحثين وفلاسفة عصرنا الذين يظنون أن القرآن الحكيم مجرد نصوص، ويضعون إزاءها بالمقارنة النصوص

(١) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن. (ص٤٨٢) تحقيق محمد رشيد كيلاني. ط الحلبي بمصر ١٣٨١هـ ـ ١٩٦١م.

ويزيدنا الراغب إيضاحًا فيقول: والنَّبي بكونه منبئًا بما تسكن إليه العقول الزكية لكي يؤكد أن النَّبي ﷺ يخاطب العقول ويأتي بالأدلة الَّتي تعضدها.

(٢) نفسه (ص٣٦٦).

المكتوبة بواسطة البشر، بغير تمييز بين اعتبار القرآن كلام الله تعالى وبين غيره من كلام البشر، وشتان بين هذا وذاك.

أو بعبارة أخرى، يتحدثون عن النصوص الدينية في مقابل النصوص الفلسفية، ويحاولون المقارنة بينهما وكأنهم يعيدون محاولات الفارابي وابن سينا في التوفيق والتلفيق.

وهنا يقطع ابن تيمية عليهم الطريق جميعًا، فإنه -كمفسر ولغوي وفقيه أصولي ودارس للفلسفة- يفتح العقول على الأبعاد الَّتِي تتمتع بها مدلولات الآيات القرآنية بما تحتويه من أدلة وبراهين تخاطب العقول، وتتجه إلى الأذهان، بحيث يجعلنا نعيد النظر فيما اعتدناه من اعتبار القرآن والحديث النبوي أدلة سمعية أو نقلية، يكتفي فيه بمنهج الرواية، ولا يتضمن الدراية العقلية، فإن الحقيقة أن الرسل -عليهم السلام- أرشدوا الناس إلى ما به يعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة الَّتِي يستدل بها على الأصول الدينية، فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر، كما يظن البعض، فيجعلون ما يعلم بالعقل في الطرف المقابل للعلوم النبوية، وكأنهما من طبيعتين مختلفتين، (بل الرسل -صلوات الله عليهم-) بينت العلوم العقلية الَّتِي بها يتم دين الناس علمًا وعملاً، وضربت الأمثال، فكملت الفطرة بما نبهتها عليه وأرشدت بها ما كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة قد فسدت بما حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة، فأزالت ذلك الفساد، وبينت ما كانت الفطرة معرضة عنه، حَتَّى صار عند الفطرة معرفة الموازين الَّتِي أنــزلها الله وبينتها رسله[1] ونحن ندعو كلّ من ظنّ التفرقة بين السمع والعقل إعادة دراسة هذه القضية.

وندعوه أيضًا إلى تذوق التجربة الدينية في العبادة والتقرب إلى الله تعالى وتذوق حلاوة المناجاة والخضوع له ﷻ.

وقد يظن البعض أننا نضع "العقليين" مقابل "الذوقيين" وفق تقسيم المذاهب الفلسفية الغربية.

كلا إن التجربة هنا فريدة في نوعها لأنّها تجمع في كيان الإنسان بين اليقين العقلي المدعم بالبراهين مع التذوق الوجداني في وحدة نفسية متناسقة.

ولهذا ضمت أمتنا ما لا يحصيهم العد من العلماء والفقهاء والأمراء والخلفاء والقضاة والقادة العسكريين وأصحاب المهن المختلفة، جمعوا بين العلوم والأعمال المهنية

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين (ص٣٨٢).

والعبادات والحياة الذوقية، بحيث أصبحت حياتهم هي السمة العامة البارزة لطبيعة هذه الأمة.

كذلك يقرر ابن تيمية بالأدلة أن القرآن الكريم لا يخاطب المؤمنين فحسب بل يتعداهم إلى الناس كافة بما فيهم أهل الكتابين المنكرين لنبوة محمد ﷺ.

ومن هنا جاءت تفسيرات شيخ الإسلام كاشفة لحقائق قد تخفى على من يضعون المنهج الديني مقابلِ المنهج العقلي -هذه الفكرة المأخوذة عن فلاسفة النصارى حيث دار الصراع بين النقل والعقل، بين رجال الكنيسة من جانب، والعلماء أحيانًا من جانب آخر.

ونحن ندعو كل من يظن هذا الظن، أن يقرأ كتاب الله تعالى بتدبر، ويستخدم في ذلك المصادر المؤدية إلى تحقيق التدبر بمعناه العميق، كمؤلفات المفسرين وعلماء الحديث واللغة والفقه وأصوله بدلاً من الاكتفاء بكتب الفلاسفة وحدهم.

ووصولاً إلى هذا الطريق المؤدي إلى المطلوب، نعود فنعرض بشيء من الإسهاب ما سبق بيانه مختصرًا في الفصل الأول ليتضح لنا بصورة أشمل ملامح منهج ابن تيمية الذي أسسه بديلاً للفكر الفلسفي اليوناني.

طرق البراهين القرآنية

الميزان القرآني:

ويرى ابن تيمية القياس الصحيح هو الميزان المنـــزل من الله تعالى الذي يستدل به العقل، فإن من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا فجعل حكمهما واحدًا، قال الله تعالى: ﴿**اللهُ الَّذي أنـــزلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ**﴾ [الشورى:١٧]. وقال سبحانه: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنــزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ [الحديد:٢٥]. وفسر السلف الميزان بالعدل وفسره بعضهم بما يوزن به، وهما متلازمان وقد أخبر أنه أنـــزل ذلك مع رسله كما أنـــزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط ويبين أيضًا في موقع آخر أن القياس الصحيح هو من العدل الذي أنـــزله الله تعالى، وأنه لا يجوز أن يختلف الكتاب والميزان، فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح، لا قياس شرعي ولا عقلي، ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحية النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية، وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح على خلاف القياس الفاسد[1].

وبعد عرض مسهب مقارن للأقيسة المنطقية والميزان القرآني، يقر ابن تيمية أن الله تعالى بين الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طريق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين[2]. وينكر على من يخرج عن ذلك قوله تعالى: ﴿**أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ**﴾ [الجاثية:٢١]. وقوله سبحانه: ﴿**أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**﴾ [القلم:٣٥-٣٦]. أي هذا حكم جائر، لا عادل فإن فيه تسوية بين مختلفين، وقال ﷻ: ﴿**أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ**﴾ [ص: ٢٨]. وقوله سبحانه: ﴿**أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا**﴾ [البقرة:٢١٤].

---

(١) الرد على المنطقيين (ص٣٧١).

(٢) نفس المصدر (ص٣٨٣).

وإذا سأل سائل، إذا كان هذا مِمَّا يعرف بالعقل فكيف جعله الله تعالى مِمَّا أرسلت به الرسل؟ هذا السؤال فِي غير موضعه؛ لأن صاحبه يفترض أن العقل مباين للشرع، وأن ما يعلم بالعقل قسيمًا -أو مقابلاً- للعلوم النبوية، بعبارة أخرى يجعل الأحكام العقلية منفصلة عن العلوم النبوية، فهذه نقلية سمعية وتلك عقلية برهانية.

والإجابة على هذا السؤال سهلة يسيرة إذا قرأنا القرآن، حيث يتبين من أن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية الَّتِي يعرفون بِها التماثل والاختلاف، فإن الرسل خاطبت الناس بِما يعرفونه، ودلت على ما يفهمونه بفطرهم الَّتِي خلقهم الله بِها، فليست العلوم النبوية إذن مقصورة على مجرد الخبر كما يظنه أهل الكلام، بل الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، بينت العلوم العقلية الَّتِي بِها يتم دين الناس علمًا وعملاً، وضربت الأمثال، وذلك بظهور دور الرسل الذين جاءوا بتكميل الفطرة وإصلاحها، فكملت الفطرة بِما نبهتها وأرشدها عليه مِمَّا كانت الفطرة معرضة عنه لأسباب الغفلة، وكذلك تصلح الفطرة وتعيدها إلى طبيعتها إذا قيست بالآراء والأهواء الفاسدة، ويكون دور الرسل أيضًا إزالة الفساد وتذكير البشر لما كانت فطرهم معرضة عنه(١).

وكانت طريقة السلف الصالح تتلخص فِي الاستدلال بالأدلة العقلية الَّتِي يحتاج إليها فِي العلم بِما لا يقدر عليه غيرهم بإتيانه، بل إن غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة قد جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه، وذلك كالأمثال المضروبة الَّتِي يذكرها الله تعالى فِي كتابه الَّتِي وصفها بقوله: **﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾** [الروم:٥٨].

ولا يمل ابن تيمية من تكرار وإعادة القول بأن الأمثال المضروبة فِي القرآن الكريم هي الأقيسة العقلية، ويضيف إلى ذلك أنه يدخل فيها ما يسميه المناطقة براهين، وهو القياس المؤلف من المقدمات اليقينية، بل إن لفظ البرهان فِي اللغة أعم من ذلك كما سمى الله تعالى آيتي موسى عليه السلام برهانين فقال سبحانه: **﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ﴾** [القصص:٣٢](٢).

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين (ص٣٨٢).

(٢) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول (ج١/ص١٤).

وجاء فِي "تفسير الجلالين" أدخل يدك اليمنى بمعنى الكف فِي جيبك وهو طوق القميص وأخرجها (تخريج) خلاف ما كانت عليه من الأدمة (بيضاء من غير سوء)، أي برص، فأدخلها وأخرجها تضيء كشعاع الشمس تغشي البصر، (فذانك) بالتشديد والتخفيف أي: العصا واليد والآية

البينات والهدى والفرقان:

يشرح لنا ابن تيمية أولاً معنى البينات والهدى في عبارة جامعة يقول فيها: والرسول -صلوات الله عليه وسلامه- قد أرسل بالبينات والهدى، بين الأحكام الخبرية والطبية، وأدلتها الدالة عليها، بين المسائل والوسائل، بين الدين: ما يقال وما يعمل، وبين أصوله الَّتي بِها يعلم أنه دين حق.

وهذا المعنى قد ذكره الله تعالى في غير موضع، وبين أنه أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، ذكر هذا في سورة التوبة والفتح والصف.

والهدى هو هدى الخلق إلى الحق، وتعريفهم ذلك، وإرشادهم إليه، وهذا لا يكون إلا بذكر الأدلة والآيات الدالة على أن هذا هدى، وإلا فمجرد خبر لَم يعلم أنه حق، و لم يقم دليل على أنه حق، ليس بهدى، وهو سبحانه إذا ذكر الأنبياء -نبينا ﷺ وغيره- ذكر أنــه أرسلهم بالآيات البينات وهي الأدلة والبراهين البينة المعلومة علمًا يقينيًا، إذ كل دليل لابد أن ينتهي إلى مقدمات بينة بنفسها، قد تسمى بديهيات، وقد تسمى ضروريات، وقد تسمى أولويات، وقد يقال هي معلومة بأنفسها، فالرسل -صلوات الله عليهم- بعثوا بالآيات البينات.

وفي الصحيحين عنه ﷺ أنه قال: «**ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أوتي من الآيات ما آمن على مثله البشر، وإنَّما كان الذي أوتيته وحيًا أوحاه الله إليَّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة**»[(١)].

ثم يأتي الحديث عن كل من البينات والهدى على حدة.

أ – البينات:

قال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنــزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ**

=

كاملة: ﴿اسلك يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء واضمم إليك جناحك من الرهب فذانك برهانان من ربك إلى فرعون وملئه إنَّهم كانوا قومًا فاسقين﴾.

ويقال الأصفهاني: فالبرهان أوكد الأدلة، وهو الذي يقتضي الصدق أبدًا، إلا محالة؛ قال تعالى: ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾. قل: هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي ﴿قد جاءكم برهان من ربكم﴾. المفردات في غريب القرآن (ص٤٥).

(١) ابن تيمية: النبوات (ص١٦٥).

لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ﴾ [البقرة:١٥٩].

فالبينات جمع بينة وهي الأدلة والبراهين الَّتِي هي بينة فِي نفسها وبها يتبين غيرها يقال: بين الأمر أي تبين فِي نفسه، ويقال: بين غيره فالبين اسم لما ظهر فِي نفسه ولما أظهر غيره وكذلك المبين كقوله: فاحشة مبينة أي متبينة.

فهذا شأن الأدلة، فإن مقدماتها تكون معلومة بنفسها كالمقدمات الحسية والبديهية، وبها يتبين غيرها فيستدل على الخفي بالجلي.

ب- الهدى:

والهدى هو بيان ما ينتفع به الناس ويحتاجون إليه وهو ضد الضلالة فالضال يضل عن مقصوده وطريق مقصوده، وهو سبحانه بين فِي كتبه ما يهدي الناس فعرفهم ما يقصدون وما يسلكون من الطرق، عرفهم.أن الله هو المقصود المعبود وحده، وأنه لا يجوز عبادة غيره، وعرفهم الطريق وهو ما يعبدونه به، ففي الهدى بيان المعبود وما يعبد به، والبينات فيها بيان الأدلة والبراهين على ذلك، فليس ما يخبر به ويأمر به من الهدى قولاً مجردًا عن دليله، يؤخذ تقليدًا واتباعًا للظن، بل هو مبين بالآيات البينات، وهي الأدلة اليقينية والبراهين القطعية[1].

ويذكر ابن تيمية أن أهل الكتاب كان عندهم من البينات الدالة على نبوة محمد ﷺ وصحة ما جاء به أمور متعددة كبشارات كتبهم، وغير ذلك فكانوا يكتمونه قال تعالى: **﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللهِ﴾** [البقرة:١٤٠]. فإنه كان عندهم شهادة من الله تشهد بما جاء به محمد ﷺ وبمثله فكتموها، وقال تعالى: **﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾** [البقرة:١٨٥]. فأنزله الله هاديًا للناس وبينات من الهدى والفرقان فهو يهدي الناس إلى صراط مستقيم، ويهديهم إلى صراط العزيز الحميد الذي له ما فِي السموات وما فِي الأرض، بما فيه من الخبر والأمر، وهو بينات ودلالات وبراهين من الهدى من الأدلة الهادية المبينة للحق، ومن الفرقان المفرق بين الحق والباطل، ثم يأتي شرح الفرقان.

ج- الفرقان:

المفرق بين الحق والباطل والخير والشر والصدق والكذب والمأمور والمحظور والحلال

---

(١) ابن تيمية: النبوات (ص١٦٢).

والحرام وذلك أن الدليل لا يتم إلا بالجواب عن المعارض، فالأدلة تشتبه كثيرًا بما يعارضها فلا بد من الفرق بين الدليل الدال على الحق، وبين ما عارضه ليتبين أن الذي عارضه باطل، فالدليل يحصل به الهدى وبيان الحق، لكن لابد مع ذلك من الفرقان وهو الفرق بين ذلك الدليل ما عارضه، والفرق بين خبر الرب والخبر الذي يخالفه، فالفرقان يحصل به التمييز بين المشتبهات، ومن لَم يحصل له الفرقان كان في اشتباه وحيرة، والهدى التام لا يكون إلا مع الفرقان، فلهذا قال أولاً: (هدى للناس) ثم قال: (وبينات من الهدى والفرقان).

أما صلة البيان بالهدى والفرقان فإنَّها تتضح بضرب المثال الآتي: فالهدى مثل أن يؤمر بسلوك الطريق إلى الله، كما يؤمر قاصد الحج بسلوك طريق مكة مع دليل يوصله، والبينات ما يدل ويبين أن ذلك هو الطريق، أن سالكه سالك للطريق لا ضال، والفرقان أن يفرق بين ذاك الطريق وغيره، وبين الدليل الذي يسلكه ويدل الناس عليه، وبين غيرهم من يدعي الدلالة وهو جاهل مضل، وهذا وأمثاله مِمَّا يبين أن في القرآن الأدلة الدالة للناس على تحقيق ما فيه من الأخبار والأوامر كثير.

والله -سبحانه وتعالى- أنـــزل في كتبه البينات والهدى فمن تصور الشيء على وجهه فقد اهتدى إليه، ومن عرف دليل ثبوته فقد عرف البينات، فالتصور الصحيح اهتداء والدليل الذي يبين التصديق بذلك التصور بينات، والله أنـــزل الكتاب هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان(١).

كذلك فإن القرآن سمي "فرقانًا" لأنه يفرق بين الحق والباطل، قال تعالى: **﴿وَمَا أَنـــزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ﴾** [الأنفال:٤٠]. ونوعا الفرقان هما:

أ - فرقان الهدى والبيان، أي إنه هدى في قلوبهم يعرفون به الحق والباطل.

ب- وفرقان النصر والنجاة كما ظهر في موقعة بدر.

وهما معًا نوعا الظهور للإسلام في قوله تعالى: **﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّه﴾** [الصف:٩]. أي يظهره بالبيان والحجة والبرهان، ويظهره باليد والعز والسنان، وكذلك السلطان في قوله: **﴿وَاجْعَل لِّي مِن لَّدُنْكَ سُلْطَانًا نَّصِيرًا﴾** [الإسراء:٨٠]. فهذا النوع من الحجة والعلم، وقال ﷻ: **﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي**

---

(١) نفسه (ص١٦٢).

آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر [غافر:٥٦]. وقال تعالى: **﴿إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾** [النجم:٢٣].

وقد فسر السلطان بسلطان القدرة واليد وفسر بالحجة والبيان.

كذلك فإنه باستقراء أنواع الفرقان الواردة بالقرآن الكريم يتضح أنها -كما يذكر ابن تيمية- تتضمن:

١- فمنها أنه فرق بين أهل الحق المهتدين المؤمنين المصلحين أهل الحسنات، وبين أهل الباطل الكفار والضالين المفسدين أهل السيئات. كقوله تعالى: **﴿أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار﴾**[ص:٢٨]. وقوله ﷻ:**﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين * ما لكم كيف تحكمون﴾** [القلم:٣٥، ٣٦]. وقوله سبحانه: **﴿أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون﴾** [السجدة: ١٨].

٢- وأعظم من ذلك أنه الفرق بين الخالق والمخلوق، قال تعالى: **﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾** [النحل:١٧][(١)].

٣- وهو سبحانه كما يفرق بين الأمور المختلفة، فإنه يجمع ويسوي بين الأمور المتماثلة إذ أخبرنا الله تعالى بأن سنته لن تتبدل ولن تتحول، وسنته هي عادته الّتي يسوي فيها بين الشيء وبين نظيره في الماضي، وهذا يقتضي أنه ﷻ يحكم في الأمور المتماثلة بأحكام متماثلة.

قال تعالى: **﴿أكفاركم خير من أولئكم﴾** [القمر:٤٣].

وقال ﷻ: **﴿احشروا الذين ظلموا وأزواجهم﴾** [الصافات:٢٢].

أي: أشباههم ونظراءهم[(٢)].

الاعتبار:

ويمضي ابن تيمية في الاستشهاد بالآيات القرآنية الدالة على الاعتبار بما حدث للأمم المخالفة للرسل فإن ما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس، قال تعالى: **﴿كذبت قوم نوح المرسلين﴾** [الشعراء:١٠٥]. وقال سبحانه: **﴿كذبت عاد المرسلين﴾** [الشعراء:١٢٣]. فإنه لما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم، كان مع

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل (ص١٣، ١٦).

(٢) نفسه (ص١٩).

الاعتبار أن يعلم أن من فعل مثل ما فعلوا أصابه مثل ما أصابهم فيبقى تكذيب الرسل حدًّا من العقوبة وهذا قياس الطرد. كما يعلم أن من لَم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك، وهذا قياس العكس، وهو المقصود من الاعتبار بالمكذبين، والاعتبار يكون بهذا وبهذا، قال تعالى: **﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾** [يوسف:١١١]. وقال: **﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا﴾** إلى قوله: **﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾** [آل عمران: ١٣][(١)].

ولهذا المدلول يرى ابن تيمية أن كثرة الإشارة إلى قصة موسى عليه السلام وفرعون في القرآن الكريم يرجع إلى الاعتبار في كل مرة يتذكر فيها إنه ينكر فكرة (التكرار) في القرآن؛ لأن المقصود من إعادة القصة في سور وآيات متعددة هو توضيح عبرة جديدة لَم يشر إليها من موضع آخر من الكتاب، ومن هنا فليس في القرآن تكرار أصلاً.

أما أهمية قصة موسى وفرعون فترجع إلى أنَّهما في طرفي نقيض في الحق والباطل؛ فإن موسى عليه السلام بلغ الغاية القصوى من الإيمان وكلمه الله سبحانه تكليمًا بلا حجاب، بينما كفر فرعون بالربوبية وبالرسالة، وكان موقفه أشد إنكارًا من باقي المخالفين للرسل؛ لأن أكثرهم لا يجحدون وجود الله (وربَّما يقصد أن هناك مشركين) كذلك لَم يكن للرسل من التكلم لرب العالمين.

فصارت قصة موسى وفرعون أعظم القصص وأعظمها اعتبارًا لأصل الإيمان ولأصل الكفر، ولهذا كان النَّبي ﷺ يقص على أمته عاما عن بني إسرائيل، كان يتأسى بموسى في أمور كثيرة ولما بشر بقتل أبي جهل يوم بدر قال: «**هذا فرعون هذه الأمة**»[(٢)].

اللزوم:

ويرى ابن تيمية أن الحقيقة المعتبرة في كل دليل هو "اللزوم"، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم بغير ذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ؛ لأن الإنسان بفطرته السوية يعرف أن كل شيء مصنوع لا بد له من صانع، وكثيرًا ما يستخدم الناس أمثال هذه القضية بقولهم: (إن كذا لا بد له من كذا أو أنه كان كذا كان كذا) وبغير استخدام لفظ (اللزوم) فإن الصياغة نفسها تتضمن العلم باللزوم باعتباره حقيقة معتبرة، كذلك الأمر في المخلوقات، فإن كل ما في الوجود فهو آية لله تعالى، مفتقر إليه محتاج

---

(١) صوت المنطق (ج٢ ص ١٥٦).

(٢) فتاوى ابن تيمية (ج١٢ ص٩).

إليه، لابد له منه، فيلزم من وجوده وجود الصانع، والآية القرآنية الآتية واضحة الدلالة على معنى اللزوم، قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور:٣٥].

وفي الصحيحين عن جبير بن مطعم أنه لما قدم في فداء الأسرى عام بدر سمع النَّبي ﷺ يقرأ في المغرب بسورة "الطور" قال: فلما سمعت قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور:٣٥] أحسست بفؤادي يتصدع.

ولا شك أن للآية تقسيمًا حاصرًا بين أمرين لا ثالث لهما، فهل خلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع بالبداهة، أم خلقوا أنفسهم؟ فهذا أشد امتناعًا. فعلموا أن لهم خالقًا خلقهم، وهو -سبحانه وتعالى، ويمضي ابن تيمية في شرح الاستدلال العقلي في هذه الآية بقوله: (ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية الَّتي استدل بها فطرية، بديهية، مستقرة في النفوس لا يمكن إنكارها؛ فلا يمكن لصحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدث، ولا يمكنه أن يقول: هو أحدث نفسه)(١).

قياس الأولى: (على وزن الأحرى)

كان من أسباب النقد العنيف الذي وجهه شيخ الإسلام للمنطق الأرسططاليسي ارتباطه الوثيق بالميتافيزيقا أو بالإلهيات، فالوجود عند الفلاسفة هو وجود مطلق كل ينقسم إلى أنواع: مثل قسمته إلى واجب وممكن، وقديم ومحدث، وجوهر وعرض(٢).

ويرى ابن تيمية أنه باستخدام القياس الأرسطي في الاستدلال على "واجب الوجود" تبارك وتعالى فلا يدل على ما يختص به ﷻ وإنَّما يدل على أمر مشترك كلي بينه وبين غيره؛ لأن قياس الشمول تستوي أفراده والله تعالى ليس كمثله شيء؛ إذ لا يجتمع سبحانه هو وغيره تحت "كل" تستوي أفراده.

وبناء على ذلك فإن وصف الفلاسفة "للوجود" الذي هو موضوع العلم الإلهي عندهم، إما أن يكون هو "الواجب" أو "الممكن" وبالمقارنة بينهما فلا شك أن وجود "الواجب" أكمل من وجود "الممكن" مع اتفاق الاثنين في مسمى "الوجود"، فالوجود (معنى كلي مشترك) ولكن هذا (الوجود الكلي) إنَّما يكون كليًّا في الذهن وليس خارجه.

---

(١) الرد على المنطقيين (ص٢٥٢، ٢٥٣).

(٢) دكتور محمد رشاد سالم: مقارنة بين الغزالي وابن تيمية (ص٣٤) دار القلم بالكويت (١٣٩٥هـ-١٩٧٥م).

ويصل ابن تيمية من هذا التدرج في التحليل المنطقي إلى نتيجة مؤداها أن العلم بالوجود كمعنى من المعاني العامة، ليس علمًا بموجود في الخارج، أي: خارج الذهن، لا بالخالق ولا بالمخلوق، وإنَّما هو علم بأمر مشترك كلي تشترك فيه الموجودات بحيث لا يوجد إلا في الذهن(١).

وهذا بخلاف (العلم الأعلى) عند المسلمين. فإنه العلم بالله تعالى الذي هو في نفسه أعلى من غيره من كل وجه، والعلم به أعلى العلوم من كل وجه، والعلم به أصل لكل علم.

ولاختصاص الله تعالى بصفات الكمال بالإطلاق، فقد استعمل الأنبياء عليهم السلام في الاستدلال عليه تعالى قياس الأولى (على وزن الأحرى) لإثبات أن كل ما ثبت لغيره ﷻ من كمال فثبوته له بطريق الأولى، وما تنـــزه عنه غيره من النقائص فتنـــزهه عنه بطريق الأولى.

والآيات الكثيرة في القرآن في هذا الصدد تستند إلى قياس الأولى قال تعالى: **﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلاً مِّنْ أَنْفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾** [الروم:٢٨].

وقال تعالى: **﴿وَيَجْعَلُونَ لله الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلاَ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآَخِرَةِ مَثَلُ**

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين (ص١٣٠، ١٣١).

الميتافيزيقا في أصل مدلولها هي "ميتا" أي: بعد و"فيزيقا" أي: الطبيعة من المقطعين اليونانيين لغة، واشتهر هذا الاسم وأصبح يطلق على ما كان أرسطو يعني به "الفلسفة الأولى" الَّتي عرفها تارة بأنَّها العلم بالموجود من حيث هو موجود، وتارة أخرى بأنَّها العلم بالمبادئ الأولى والغايات الأخيرة، ولما رأى الفلاسفة المسلمون أن لب كتاب أرسطو- وهو مقالة اللام- يبحث في (الإله) المحرك الذي لا يتحرك، فقد سموا الكتاب والعلم الذي ينظر فيه الكتاب باسم الإلهيات والعلم الإلهي، من قبيل إطلاق الخاص على العام، أو تسمية الكتاب بأشرف جزء منه ودرجت هذه التسمية عند الفارابي وابن سينا؛ فقالا بالعلم الإلهي.

من كتاب الدكتور أحمد فؤاد الأهواني الكندي فيلسوف العرب (ص٢٧٥، ٢٧٦) سلسلة أعلام العرب رقم (٢٦) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر سنة ١٩٦٤م.

السَّوْءِ وَللهِ الْمَثَلُ الأعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل:٥٧-٦٠][1].

ويستخدم القرآن الكريم أيضًا قياس الأولى في بيان إمكان المعاد:

أ - فتارة يخبر عمن أماتهم ثم أحياهم، كما أخبر عن قوم موسى بقوله: **﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ * ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾** [البقرة:٥٥، ٥٦].

كما أخبر عن المسيح عليه السلام أنه كان يحيي الموتى بإذن الله.

وبنفس الطريقة أخبر عن أصحاب الكهف أنّهم لبثوا نيامًا في كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعًا **﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلاَثَ مائَة سنينَ وَازْدَادُوا تسْعًا﴾** [الكهف:٢٥]. وقال تعالى: **﴿وَكَذَلكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ الله حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لاَ رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ﴾** [الكهف:٢١].

وقد ورد تفسير هذه الآية عن غير واحد من العلماء أن قضية البعث أثيرت في ذلك الزمان أيضًا فتنازع الناس حول حقيقته، هل هو بالأرواح فقط أم بالأرواح والأجساد؟ ولذلك أعثر الله تعالى هؤلاء على أهل الكهف، وعلموا أنّهم بقوا نيامًا لا يأكلون ولا يشربون ثلاثمائة سنة شمسية وهي ثلاثمائة وتسع هلالية، فأعلمهم الله بذلك إمكان إعادة الأبدان[2].

ب- وتارة يستدل القرآن على البعث بالنشأة الأولى، وأن الإعادة أهون من الابتداء، كقوله تعالى: **﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّة وَهُوَ بِكُلِّ خَلْق عَلِيمٌ﴾** [يس:٧٨، ٧٩].

وقوله تعالى: **﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه﴾** [الروم:٢٧].

ج- وتارة يستدل على إمكان ذلك بخلق السموات والأرض، فإن خلقها أعظم من إعادة الإنسان، كقوله تعالى: **﴿أَوَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَات وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ﴾** [يس:٨١]. وقوله سبحانه: **﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَات وَالأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾** [الأحقاف:٣٣].

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين (ص١٥٠-٣٥٠).

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيين (ص٣١٨-٣٢٠).

د- وتارة يستدل على إمكانه بخلق النبات، كقوله تعالى: **﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًى بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾** [الأعراف:٥٧].

وقوله سبحانه: **﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾** [فاطر:٩].

المنطق الأرسطاليسي لا يفيد العلم:

استخدم ابن تيمية ما تقدم بيانه من نقد للقياس المنطقي الأرسطاليسي للوصول إلى إثبات أنه لا يفيد العلم، ولا يدعي شيخ الإسلام أن النقد نقده، ولكن يرجعه إلى نظّار المسلمين مع كثرة التعب ليس فيه فائدة علمية بل كل ما يمكن علمه بدونه، ففيه تطويل كثير متعب فإنه متعب للأذهان مضيع للزمان، وضرب مثالاً على ذلك بمن يريد مثلاً الوصول إلى مكة أو غيرها من البلاد فإذا سلك الطريق المستقيم المعروف وصل في مدة قريبة بسعي معتدل، ولكن إذا قيض له من يدور به طرقًا دائرة ويسلك به مسالك منحرفة يتعب تعبًا كثيرًا حَتَّى يصل إلى الطريق المستقيم إن وصل، وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب فيعتقد اعتقادات فاسدة، وقد يعجز بسبب ما يحصل له من التعب والإعياء، فلا هو نال مطلوبه ولا هو استراح.

ويشارك ابن تيمية نظّار المسلمين في وصف هذا القياس بأنه استعمال لطرق غير فطرية ويعذب النفوس بلا منفعة، كما أن القياس الأرسطي لا يفيد إلا بأمور كلية، لا يفيد العلم بشيء معين من الموجودات، بل الأيسر والأبين العلم بالمعينات لا بالكليات[(١)].

هذا القياس الذي لا يتضمن إلا شكل الدليل وصورته أن الكليات تقع في النفوس بعد معرفة الجزيئات المعينة، أي إن النظريات العلمية العامة لا يتوصل إليها إلا بعد معرفة الجزئيات في العلوم المختلفة والتوصل منها إلى استنباط القانون العام الذي ينتظمها جميعًا (ومن تدبر جميع ما يتكلم فيه الناس من الكليات المعلومة في الطب والحساب والطبيعيات والتجارات وغير ذلك وجد الأمر كذلك)[(٢)].

ويستنتج من ذلك أن قياس التمثيل أقوى وأكثر يقينًا من قياس الشمول لأنه بالأول

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين (ص٢٤٨-٢٥٢).

(٢) السيوطي: صون المنطق (ج٢ ص١٥٥).

يصل إلى المفردات المعينة للقضية الكلية، ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، أي قياس الطرد وقياس العكس، وهو ما استخدمه القرآن الكريم بهدف الاعتبار.

وقد جمع الرسول صلوات الله عليه وسلامه بين هذه الأدلة جميعًا فِي أداء رسالته حيث أرسل بالبينات والهدى وبيّن الأحكام الخبرية والطلبية، وأدلتها الدالة عليها، بيّن القضايا والمنهج، بين الدين ما يقال وما يعمل وبين أصوله الَّتِي بِها يعلم أنه دين حق، وهذا المعنى قد ذكره الله تعالى فِي غير موضع، وبين أنه أرسل رسوله ﷺ بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، ذكر هذا فِي سورة التوبة والفتح والصف.

الأنبياء والفلاسفة:

ويرجع اهتمام ابن تيمية بِهذه القضية زعم بعض الفلاسفة "أن النبوة مكتسبة" فأصبحوا وكأنهم يشاركون الأنبياء فِي الفضل، فانـــزعج شيخ الإسلام من هذا القول لأنه يسقط الفوارق بين الأنبياء وغيرهم، ويفتح الباب على مصراعيه لكل مدع يزعم أنه كالنبي فضلاً ومكانةً وعلمًا وحكمة وعملاً[١].

والحقيقة غير ذلك، فإن النَّبِي يعلمه الله بِما لا يعلم غيره بمشيئة الرب وقدرته وأنه يرسل ملكًا إلى النَّبِي، وهو يعلّم الملك، ولعلّمه ما يقول وما يقوله للنبي.

وهذا كله يدحض مزاعم الفلاسفة القائلين بأن ملائكة الله مجرد ما يتخيل فِي النفوس كما يتخيل للنائم، وإن كلام الله تعالى مجرد ما يتخيل فِي النفوس من الأصوات وأن ما يعلمه الأنبياء من الغيب إنَّما يفيض على نفوسهم من النفس الفلكية ويجعلون (اللوح المحفوظ) هو النفس الكلية[٢]. وهذه الاعتقادات الباطلة من تفاصيل نظرية الفيض.

وأكثر ما أزعج ابن تيمية فِي موقف الفلاسفة من النبوة، أن النَّبِي عندهم من جنس غيره من الأذكياء الزهاد لكنه قد يكون أفضلهم، والنبوة عندهم جزء من الفلسفة هذا هو الضلال العظيم فإن الفلسفة كلها لا يصير صاحبها فِي درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل، فضلاً عن درجتهم قبل ذلك فضلاً عن درجة المؤمنين، أهل القرآن كالصحابة والتابعين، فضلاً عن درجة واحد من الأنبياء، فضلاً عن الرسل، فضلاً عن أولي العزم

(١) نفسه (ص١٦٥).

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيين (ص٥١٢، ٥١٣).

منهم، بل عامة أذكياء الناس وأزهد الناس أن يكون مشبهًا للتابعين بإحسان للسابقين الأولين، فأما درجة السابقين الأولين كأبي بكر وعمر فتلك لا يبلغها أحد[١].

العالم العقلي ليس هو عالم الغيب:

يهاجم ابن تيمية قول الفلاسفة: نحن نثبت (العالم العقلي) أو (المعقول الخارج عن العالم المحسوس) وذلك هو (الغيب) فإن ما يثبتونه من المعقولات إنَّما يعود عند التحقيق إلى أمور مقدرة فِي الأذهان، لا موجودة فِي الأعيان، والرسل أخبرت عما هو موجود فِي الخارج، وهو أكمل وأعظم وجودًا مِمَّا نشهده فِي الدنيا مِمَّا يدعوه إلى التساؤل مستنكرًا (فأين هذا من هذا) [٢].

إن شيخ الإسلام يوضح بالأدلة أن من زعم أن عالم الغيب الذي أخبرت به الرسل هو العالم العقلي الذي يثبته هؤلاء فهو مخطئ قطعًا فإن ابن سينا ومن سلك سبيله فِي هذا كالشهرستاني والرازي وغيرهما يقولون: إن الإلهيين يثبتون العالم العقلي ويردون على الطبيعيين منهم الذين لا يثبتون إلا العالم الحسي، ويدعون أن العالم العقلي الذي يثبتونه وهو ما أخبرت به الرسل من الغيب الذي أمروا بالإيمان به مثل وجود الرب والملائكة والجنة[٣].

وليس الأمر كذلك فإن ما يثبتونه من (العقليات) إذا حقق الأمر لَم يكن لها وجود إلا فِي العقل، وسميت (مجردات) و(مفارقات) لأن العقل يجرد الأمور الكلية عن المعينات.

وأما تسميتها (مفارقات) فكان أصله أن (النفس الناطقة) تفارق البدن، وتصير حينئذ (عقلاً) وكانوا يسمون ما جامع المادة بالتدبير لها كالنفس قبل الموت "نفسًا" وما فارقها بالكلية فلم يتعلق بِها لا تعلق تدبير ولا غيره (عقلاً) ولا ريب أن (النفس الناطقة) قائمة بنفسها، باقية بعد الموت، منعمة أو معذبة، كما دلت على ذلك نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها ثم تعاد إلى الأبدان.

وأما ما أخبرت به الرسل -صلوات الله عليهم- من الغيب فهو أمور موجودة ثابتة أكمل وأعظم مِمَّا نشهده نحن فِي هذه الدار، وتلك أمور محسوسة تشاهد وتحس ولكن

---

(١) نفس المصدر (ص٥١٣) وربَّما يقصد نقده لموقف الفارابي من النبوة.

(٢) الرد على المنطقيين (ص١٣٩).

(٣) نفسه (ص٣٠٧).

بعد الموت وفي الدار الآخرة ويمكن أن يشهدها فِي هذه الدار من يختصه الله بذلك، ليست عقلية قائمة بالعقل[١].

دحض أباطيل الفلاسفة فِي اعتقادهم بالكواكب

ومن أكثر ما أثار غضب ابن تيمية العقيدة الباطلة الَّتِي تعلل أسباب حدوث الحوادث بالحركات الفلكية[٢]. وقد تصدى لهم بأدلة مفحمة تتلخص فِي:

أولاً: أن الله -سبحانه وتعالى- هو خالق كل شيء لكن لَم يخلق شيئًا إلا لسبب كما دل على ذلك استقراء خلقه للموجودات، ولا يحدث حادثًا إلا بسبب حادث، والإنسان يكون قلبه خاليًا من اعتقاد الضدين ومن إرادة الضدين، فيحدث أحدهما فِي قلبه فلا بد لذلك من سبب حادث أوجب اختيار أحدهما ولا يجوز إضافة ذلك إلى مجرد الحركات الفلكية، فمن الخطأ نسبة الحركة الفلكية فِي اليوم المعين إلى الأشخاص نسبة واحدة، لأن الناس تختلف فِي هذه الخواطر اختلافًا لا مزيد عليه، بل إن الشخص الواحد يختلف حاله فتارة يكون عالِمًا وتارة يكون جاهلاً وتارة ناسيًا وتارة ذاكرًا بدون حدوث سبب فلكي يرجع أحد هذين الحالين على الآخر.

وأهل الأرض الواحدة والبلد الواحد والإقليم الواحد تختلف أحوالهم فِي ذلك مع أن طالع البلد لَم يختلف، ومع أن المتجدد فِي الأشكال الفلكية قد يكون متشابه الأحوال وأحوالهم مع هذا تختلف.

فإن ظن هؤلاء أن الحوادث الَّتِي تحت الفلك ليس لها سبب إلاّ تغير أشكال الفلك واتصالات الكواكب من أفسد الأقوال، ولهذا كان أصحاب هذا القول من أكثر الناس جهلاً وكذبًا وتناقضًا، وحيرة.

ثانيًا: ومن أطرف وأقوى الأدلة الَّتِي يستند إليها شيخ الإسلام الاستشهاد بالكعبة وأثرها فقد احتار الفلكيون فِي أمر الكعبة وما لها من التعظيم والمهابة، وكذلك حاروا فِي مكة شرفها الله وتساءل متعجبًا: وأي شيء هو الطالع الذي بنيت عليه على زعمهم، حَتَّى رزقت هذه السعادة العظيمة وهذا البناء العظيم، مع طول الأزمان مع أنه لَم يقصدها

---

(١) نفسه (ص٣٠٩).

(٢) الرد على المنطقيين (ص٤٧٦).

أحد بسوء إلا انتقم الله منه، كما فعل بأصحاب الفيل و لم يعلُ عليها عدو قط؟[(١)]!!

وهكذا يناقش بأدلة العقول الطاردة لأهواء النفوس كما لَم يكن متجنيًا أيضًا على (المتفلسفة) الذين وصفهم بأنَّهم مشركون من عبدة الكواكب.

ففي دراسة معاصرة، أثبت الدكتور محمد عابد الجابري أن مصادر الفلسفة المشرقية السينوية مؤلفة من عناصر دينية عند الصابئة أهل حران وكانوا يعتبرون الأجرام السماوية آلهة، كذلك فإن رأي ابن سينا فِي قدم العالم ونظرية الصدور المماثل لصدور الأشعة عن الشمس يشبه الفلسفة الدينية الحرانية تشابُهًا واسعًا جدًّا، كذلك امتد تأثير مدرسة حران وميتافيزيقاها الفيضية إلى إخوان الصفا بقولهم بروحانية الكواكب وتأثيرها وبالسحر والتنجيم، وأيضًا أثر الفكر الحراني فِي الكندي وتبناه الرازي الطبيب.

ويقول الدكتور الجابري: "أما إذا انتقلنا إلى الفارابي وابن سينا فإننا سنجد أثر الفلسفة الدينية الحرانية واضحًا فِي أهم عنصر تقوم عليه منظومتهما الفلسفية المشتركة، نقصد بذلك نظرية الفيض وعقولها العشرة"[(٢)].

نقد عقيدة الشرك عند أرسطو:

يرى شيخ الإسلام أن الذين أثبتوا فاعلاً مستقلاً غير الله -كالفلك- كما فعل أرسطو- وجعلوا هذه الحركات الحادثة ليست مخلوقة لله تعالى، فإن فيهم من الشرك ما ليس فِي مشركي العرب الذين كانوا يقرون بأن الله تعالى خالق كل شيء، إذ كانوا بإشراكهم لَم يجعلوا الأصنام خالقين، بل جعلوهم وسائط فِي العبادة فاتخذوهم شفعاء وقالوا: إنَّما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى.

وقد أقر أرسطو البرهان العقلي المحض حيث يمتنع التسلسل فِي العلل الفاعلية والعلل الغائية -كليهما، ولكنه أثبت هو وأتباعه الإله لكونه علة غائية بمعنى التشبه به على قدر الطاقة فلم يجعلوه معبودًا محبوبًا لذاته كما جاءت الرسل بذلك (ولهذا كان من تعبد وتصوف على

---

(١) نفسه (ص٥٠١-٥٠٢)

(٢) د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة فِي تراثنا الفلسفي (ص١٧٠ ط. دار الطليعة بيروت سنة ١٩٨٠م أبريل).

وتُنظر الدراسة الجامعة المقارنة للنتاج الفلسفي لكلٍّ من الكندي والفارابي وابن سينا، بقلم الدكتور فاروق الدسوقي حيث يقول (ولاشك أن من يسموهم بالفلاسفة في التاريخ الإسلامي كانوا أعمدة التغريب والزندقة والغنوصية في الحضارة الإسلامية) ص ٥ من كتابه القضاء والقدر في الإسلام ص٣ عند المتفلسفة في الحضارة الإسلامية ط دار الدعوة بالإسكندرية ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

طريقتهم من المتأخرين يقعون في دعوى الربوبية والإلهية وهم في نوع من الفرعونية)[١].

ولكن لابد في العقيدة الصحيحة الاعتقاد بأن الله هو الإله المعبود الحق الذي كل ما سواه مفتقر إليه من جهة أنه ربه -ليس له شيء إلا منه- ومن جهته، وأنه الإله لا ينتهي لإرادته دونه، فلو لَم يكن هو المعبود لفسد العالم.

وبناء على هذا الاعتقاد الصحيح لابد من إثبات الأمرين، أنه سبحانه رب كل شيء وأيضًا إليه كل شيء، ولا يجوز أن يكون مراد لذاته إلا الله تعالى كما لا يكون موجودًا بذاته إلا الله تعالى فعلم أنه ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ [الأنبياء: ٢٢] كما قال الله في كتابه العزيز، ونفس المعنى في قول الرسول ﷺ: **أصدق كلمة قالها الشاعر لبيد:**

ألا كل شيء ما خلا الله باطل   وكل نعيم لا محالة زائل

هذا هو الاعتقاد الصحيح الجامع بين طرفين: أحدهما: أن الله سبحانه المعبود المحبوب لذاته، والثاني: أنه هو الرب الخالق بمشيئته: ولهذا قال الله تعالى في فاتحة الكتاب: ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾ [الفاتحة:٥]. وقدم اسم "الله" على اسم "الرب" في أولها حيث قال: ﴿**الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [الفاتحة:٢]. فالمعبود هو المقصود المطلوب المحبوب لذاته، وهو الغاية والمعنى، وهو البارئ المبدع الخالق، ومنه ابتداء كل شيء، والغايات تحصل بالبدايات بطلب الغاية، فالإلهية هي الغاية وبها تتعلق حكمته، وهو الذي يستحق لذاته أن يعبد، ويحب، ويحمد، ويمجد، وهو سبحانه يحمد نفسه، ويثني على نفسه، ويمجد نفسه، ولا أحد أحق بذلك منه حامدًا ومحمودًا"[٢].

وقد بلغ ابن تيمية بهذا التصور الذروة في بيان العقيدة الصحيحة، لا سيما في تفرقته الدقيقة بين "الألوهية" وهي مشتقة من (الوله) أي: المحبة من شغاف القلب، وبين

---

(١) منهاج السنة (ج٢ ص٧٣): "والذي يعنيه من امتناع التسلسل في العلل الغائبة في مبحث (الإلهية)، أن المراد إما نفسه وإما لغيره، ولابد أن يكون ذلك الغير مرادًا حتَّى ينتهي الأمر إلى مراد لنفسه، ومثال ذلك في الأمور الدنيوية، ولله المثل الأعلى، أن الطالب يسعى للنجاح في كل مادة من المواد المقررة على حدة، وغايته النجاح في المواد كلها في نهاية العام، كذلك يسعى للنجاح في كل عام مستهدفًا العام الذي يليه، وهكذا، إلى إن يصل إلى غايته القصوى، أي الحصول على الشهادة النهائية وهي منتهى غايته".

(٢) منهاج (ج٢ ص٧٤).

(الربوبية) أي: الإقرار والاعتراف بأن الله تعالى هو رب كل شيء ومليكه.

وليتأمل القارئ معنا لفتته العميقة في فهم سياق الآية من سورة الفاتحة: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [الفاتحة:٢]. حيث قدم ﷻ اسم (الله) على اسم "الرب" وتفسيره لهذا الترتيب بأنه سبحانه هو المعبود المقصود المطلوب المحبوب لذاته.

كذلك يجمع بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية في كلمته الجامعة "التوحيد توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية، والتوحيد في العبادة، والإرادة، والعمل"[(١)].

إن شيخ الإسلام بمثل هذه النظرة يقدم لنا أروع تصور لصلة الإنسان بربه ﷻ حيث يقول في موضع آخر: (وكل الأعمال إن لَم تكن لأجله فيكون هو المعبود المقصود المحبوب لذاته وإلا كانت أعمالاً فاسدة، فإن الحركات تفتقر إلى العلة الغائية، كما افتقرت إلى العلة الفاعلية، بل العلة الغائية بها صار الفاعل فاعلاً، ولولا ذلك لَم يفعل فلولا أنه المعبود المحبوب لذاته لَم يصلح قط شيء من الأعمال والحركات، بل كان العالم يفسد، وهذا معنى قوله: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ [الأنبياء:٢٢]. ولم يقل: لعدمتا).

ويضرب مثالاً على ذلك بالدعاء المأثور: «**أشهد أن كل معبود من لدن عرشك إلى قرار أرضك باطل إلا وجهك الكريم**» ولفظ الباطل يراد به المعدوم، ويراد به ما لا ينفع، كقول النَّبي ﷺ: «**كل لهو يلهو به الرجل فهو باطل إلا رميه بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته لزوجته، فإنهن من الحق**»[(٢)].

حدوث العالم:

لقد خالف أرسطو أسلافه من أساطين الفلاسفة الذين قالوا بحدوث العالم وأكثرهم -كما يذكر ابن تيمية- يقولون بتقدم مادة هذا العالم على صورته ويرى أن هذا الاعتقاد

---

(١) نفسه (ص٦٢) ويقول أيضًا في كتاب "النبوات": فإن الإله هو المألوه الذي يستحق أن يؤله ويعبد، والتأله والتعبد يتضمن غاية الحب بغاية الذل (ص٤٩).

(٢) ابن تيمية: شرح حديث النـزول (ص١٤١، ١٤٢) منشورات المكتب الإسلامي (١٣٨٩هـ-١٩٦٩م) والحديث نقله المنذري عن الطبراني في (الكبير) بإسناد جيد وروايته: «كل شيء ليس من ذكر الله ﷻ فهو لهو أو سهو إلا أربعة خصال: مشي الرجل بين الغرضين، وتأديبه فرسه، وملاعبته أهله، وتعلّم السباحة».

موافق لما أخبرت به الرسل صلوات الله عليهم[١].

وإذا احتكمنا إلى الفلسفة الصحيحة المبنية على المعقولات المحضة، فإنه من السهولة دحض اعتقاد أرسطو في قدم العالم، فإن العقل الصريح لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم، وإنّما يدل على أن الرب لَم يزل فاعلاً: (وحينئذ فإذا قدر أنه لَم يزل يخلق شيئًا بعد شيء كان كل ما سواه مخلوقًا محدثًا مسبوقًا بالعدم، ولم يكن من العالم شيء قديم)[٢].

ويضيف إلى ذلك عقيدة أهل الملل فإنّهم متفقون على أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام، وخلق ذلك من مادة كانت موجودة قبل خلقه السموات وهو الدخان الذي هو البخار، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت:١١].

وهذا الدخان هو بخار الماء الذي كان حينئذ موجودًا كما جاءت بذلك الآثار عن الصحابة والتابعين، وكما عليه أصل الكتاب.. وتلك الأيام لَم تكن مقدار حركة هذه الشمس وهذا الفلك، فإن هذا ممّا خلق في تلك الأيام، بل تلك الأيام مقدرة بحركة أخرى، وكذلك إذا شق الله هذه السموات، وأقام القيامة، وأدخل أهل الجنة الجنة، قال تعالى: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم:٦٢].

هذا هو عالمنا الدنيوي، أما العالم في الآخرة فقد أوردت السنة طرفًا منه حيث جاءت الآثار عن النَّبي ﷺ بأنه تبارك وتعالى يتجلى لعباده المؤمنين يوم الجمعة، وأن أعلاهم منـــزلة من يرى الله تعالى كل يوم مرتين، وليس في الجنة شمس ولا قمر، ولا هناك حركة فلك، بل ذلك الزمان مقدر بحركات، كما جاء في الآثار أنّهم يعرفون ذلك بأنوار تظهر من جهة العرش[٣].

(١) ابن تيمية: منهاج السنة (ج١ ص١٠٠) وقد نبه شيخ الإسلام إلى الأخطاء الناجمة عن الترجمة الغير دقيقة حيث قال: "والله أعلم بحقيقة ما يقوله كل من هؤلاء، فإنّها أمة عربت كتبهم ونقلت من لسان إلى لسان، وفي ذلك قد يدخل من الغلط والكذب ما لَم يعلم حقيقته إلا الله" منهاج (ج ١ ص ١٠٠، ١٠١).

(٢) شرح حديث النـــزول (ص١٧٧، ١٧٨) منشورات المكتب الإسلامي (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

(٣) شرح حديث النـــزول (ص١٧٧، ١٧٨) منشورات المكتب الإسلامي (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

ابن سينا وفلسفة أرسطو:

يرى ابن تيمية أن للفلاسفة فِي "الطبيعيات" كلام غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع ولهم عقول عرفوا بِها ذلك، وهم قد يقصدون الحق لا يظهر عليهم العناد، ولكنهم جهال بـــ"العلم الإلهي" فليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ.

أما ابن سينا فإنه لما عرف شيئًا من دين المسلمين -وكان قد تلقى ما تلقاه عن الملاحدة وعمن هو خير منهم من المعتزلة والشيعة- أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله من هؤلاء وبين ما أخذه من سلفه، فتكلم فِي الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه ومما أحدثه، مثل كلامه فِي النبوات وأسرار الآيات والمنامات بل وكلامه فِي بعض الطبيعيات والمنطقيات وكلامه فِي واجب الوجود ونحو ذلك.

وإلا فأرسطو وأتباعه ليس فِي كلامهم ذكر (واجب الوجود) ولا شيء من الأحكام الَّتِي لـــ(واجب الوجود) وإنَّما يذكرون (العلة الأولى) ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية يتحرك الفلك للتشبه به[١].

فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح حَتَّى راجت على من لَم يعرف دين الإسلام من الطلبة النظار، وصاروا يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض، ولكن سلموا لهم أصولاً فاسدة فِي المنطق والطبيعيات والإلهيات، ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل فأصبح ذلك سببًا إلى ضلالهم فِي مطالب عالية إيمانية، ومقاصد سامية قرآنية، خرجوا بِها عن حقيقة العلم والإيمان وصاروا بِها فِي كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون.

ثم يخصص ابن تيمية الحديث عن (العلم الإلهي) عند الفلاسفة ناقدًا ومفندًا، مواقع زللهم فيه: فإن اعتقاد أن النفس تكمل بمجرد العلم كما زعموه، اعتقاد باطل لأن النفس لها قوتان: قوة علمية نظرية، وقوة إرادية عملية، فلا بد لها من كمال القوتين: بمعرفة الله تعالى وعبادته، وعبادته تجمع محبته والذل له، فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة الله وحده لا شريك له، والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له، وبهذا بعث الله الرسل وأنـــزل الكتب الإلهية كلها تدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له[٢].

---

(١) الرد على المنطقيين (ص١٤٤).

(٢) نفسه (ص١٤٥).

وموطن زلل الفلاسفة أنَّهم جعلوا العبادات الَّتي أمرت بها الرسل مقصودها إصلاح أخلاق النفس لتستعد للعلم الذي زعموا أنه كمال النفس أو مقصودها إصلاح المنـــزل والمدينة، وهو "الحكمة العلمية" فيجعلون العبادات وسائل محضة إلى ما يدعونه من العلم، ولهذا يرونها ساقطة عمن حصل له المقصود وهذا هو الكفر بعينه.

إن صلاح الإنسان في الواقع لا يتحقق بمجرد العلم بالحق دون أن يحبه ويريده ويتبعه، كما أن سعادته لا تنتج عن علمه بالله تعالى علمًا نظريًّا، إذ لا بد أن يتبعه بالأعمال العبادية طاعة لله تعالى وخوفًا منه ورجاء في رحمته وفضله، والعبادة في حقيقة أمرها تجمع بين كمال الحب لله ﷻ وكمال الذل له.

وقد تعددت الآيات والأحاديث الَّتي تتناول محبة الله تعالى والرسول ﷺ مثل قوله تعالى: **﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾** [المائدة:٥٤]. وقوله: **﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾** [البقرة:١٩٥]. وقوله سبحانه: **﴿وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾** [الحجرات:٩]. وقوله: **﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾** [البقرة:١٦٥]. وغيرها من الآيات الدالة على محبة الرب ﷻ لعبده، كذلك الحض على الأعمال الَّتي يحبها الله من الواجبات والمستحبات[١].

كذلك ما ورد في الصحيحين: «**والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حَتَّى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين**» وغيره من الأحاديث الَّتي تحض على محبة صحابته وقرابته[٢].

ويرى ابن تيمية أن المحبة هي أصل كل عمل ديني، ويؤسس على هذه القاعدة ما يراه من اندماج باعثي الخوف والرجاء، ودليله على ذلك أن الراجي يسعى إلى نيل ما يحبه، والخائف يفر من سبب الخوف لكي يحصل هو أيضًا على ما يحبه قال تعالى: **﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾** [الإسراء:٥٧].

أما تحقق المحبة بمعناها الصحيح فينبغي أن تكون خالصة لله تعالى، وبغير ذلك تصبح محبة الأشخاص تبعًا للهوى وبغرض تحقيق مآرب خاصة أو ما شابه ذلك وإذا كانت عبادة الله تعالى تجمع كمال الحب له، وكمال الذل له[٣]. فإن هذا الذل يصبح بمثابة أن الخضوع لله

(١) ابن تيمية: التحفة العراقية (ص٤٩).

(٢) نفسه (ص٤٨).

(٣) مجموعة الفتاوى (ج١٨ ص ٣٢٧).

والاستسلام له وحده يمنح القلب -في نفس الوقت- الحرية في مواجهة غير الله.

وهنا تنبثق السعادة حيث تتحقق في أعلى مراتبها إذا ما التقت العلتان اللتان تحركان القلب: أحدهما: علة غائية وهي عبادة الله، والثانية: علة فاعلة وهي تتحقق بالاستعانة والتوكل، ثم نقرأ للشيخ عبارته الجامعة الأخاذة الَّتي يقول فيها: "فالقلب لا يصلح، ولا يفلح، ولا يلتذ، ولا يسر، ولا يطيب، ولا يسكن، ولا يطمئن، إلا بعبادة ربه، وحبه ﷻ، والإنابة إليه"[(١)].

الرد على الفلاسفة القائلين بالتولد أو الصدور:

استدل ابن تيمية بآيات القرآن الحكيم في دحض نظرية الصدور أو التولد، من ذلك قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَوَات وَالأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ * بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ [البقرة: ١١٦-١١٧]. فأخبر أنه يقضي كل شيء بقوله: (كن) لا بالتولد المعلول عنه.

ولذلك قال سبحانه: ﴿**وَجَعَلُوا لله شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَات بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ * بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ [الأنعام: ١٠٠، ١٠١]. وتفسير الآية واضح من سياقها.

فأخبر سبحانه أن التولد لا يكون إلا عن أصلين كما تكون النتيجة عن مقدمتين، وأضاف إلى ذلك ما يسلم به العقل من أن سائر المعلولات المعلومة لا يحدث المعلول إلا باقتران ما تتم به العلة، فأما الشيء الواحد وحده فلا يكون علة ولا والدًا قط، لا يكون شيء في هذا العالم إلا عن أصلين، ولو أنَّهما الفاعل والقابل كالنار والحطب والشمس والأرض، فأما الواحد وحده لا فلا يصدر عنه شيء ولا يتولد.

من ذلك يتبين أن القرآن دل على أنَّهم أخطأوا طريق القياس في العلة والتولد، حيث جعلوا العالم يصدر عنه بالتعليل وكذلك قال: ﴿**وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ [الذاريات: ٤٩][(٢)].

---

(١) السلوك (ص١٩٤) وينظر كتابنا (ابن تيمية والتصوف (ص٤٩٣/٥٠١) دار الدعوة بالإسكندرية (١٤٠٣هـ-١٩٨٢م).

(٢) ابن تيمية نقض المنطق (ص١٠٧).

وقال تعالى: ﴿وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان:٣٣][1].

وهؤلاء الصابئة -عبدة الكواكب- قد أتوا بمثل وهو قولهم: (الواحد لا يصدر عنه ويتولد عنه إلا واحد) ولهذا قال مجاهد وذكره البخاري في صحيحه في الشفع والوتر (إن الشفع هو الخلق فكل مخلوق له نظير والوتر هو الذي لا شبيه له). فقال: (أنى يكون له ولد و لم تكن له صاحبة) وذلك أن الآثار الصادرة عن العلل والمتولدات في الموجودات لا بد فيها من شيئين: أحدهما يكون كالأب والآخر يكون كالأم القابلة، وقد يسمون ذلك الفاعل والقابل كالشمس مع الأرض، والنار مع الحطب، فأما صدور شيء واحد عن شيء واحد، فهذا لا وجود له في الوجود أصلاً.

وأما تشبيههم ذلك بالشعاع مع الشمس وبالصوت كالطنين مع الحركة والنقر، فهو أيضًا حجة لله ورسوله ﷺ والمؤمنين عليهم، ذلك أن الشعاع إن أريد به نفس ما يقوم بالشمس، فذلك صفة من صفاقما، وصفات الخالق ليست مخلوقة، ولا هي من العالم الذي فيه الكلام.

وإن أريد بالشعاع ما ينعكس على الأرض فذلك لا بد فيه من شيئين: وهو الشمس الّتي تجري مجرى الأب الفاعل، والأرض الّتي تجري مجرى الأم القابلة، وهي الصاحبة للشمس، وكذلك الصوت لا يتولد إلا عن جسمين يقرع أحدهما الآخر أو يقلع عنه.

النقد الفلسفي لنظرية الصدور:

تعرضت فلسفة ابن سينا لنقد شديد من بعض الفلاسفة القدماء والمعاصرين. وإذا لَم نلتمس الطريق لنقدها وفق المعلومات المعاصرة الّتي تدحضها فإننا نفضل الاستناد إلى رأي أحد الفلاسفة القدماء وهو أبو البركات (متوفى ٥٤٧هـ)، فقد أخذ على عاتقه نقد الفلسفة المشائية مبينًا ضعف حججها لاسيما نظرية الصدور.

وهو بناء على دراسة أستاذنا الدكتور محمد علي أبو ريان، أن المشائين عامة وابن سينا منهم يضعون مبادئ مذهبهم وضعًا دون إيراد براهين وحجج مقنعة ومع هذا فهم يطلبون من الغير التسليم بآرائهم مقدمًا كأنّها وحي من الله تعالى يقول أبو البركات: فهذه حكمة أوردوها كالخبر، ونصوا فيها نصًّا كالوحي الذي لا يعترض ولا يعتبر، وليتهم قالوا: يمكن هذا وغيره و لم يقولوا بوجوبه، وإن كان جاءهم عن وحي فكان يليق

---

(١) نفسه (ص١٠٨، ١٠٩).

أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حَتَّى يرجع عنهم المعترضون والمتبعون.

أولاً: المبدأ فِي ذاته صحيح ولكن نتائجه غير صحيحة، إذ تصوروا أن الأول يصدر عنه العقل الأول، ويجعلون من هذا العقــل مصدرًا للصدور فهم بِهذا يتنــاقضون مع المبدأ الذي وضعوه؟ إن المبدأ الصحيح أن الله تعالى خلق آدم عليه السلام أولاً، وخلق منه ولأجله حواء ومنها ولأجلهما ولدًا،إذن لا يصدق هذا المبدأ إلا مرة واحدة فِي بدء الخليقة.

وخطأ ابن سينا وأتباعه أنَّهم يعممون هذا المبدأ فيحددون القدرة الإلهية بِهذا الفعل الوحيد، ويجعلون فعل الخلق لاحقًا على الواحد ثم يلحقون هذا الفعل بموجودات أقل فِي الرتبة من الواحد، بينما العقل الصريح يجزم بأن الله تعالى خلاق دائمًا.

ولتبسيط الفكرة يقول أبو البركات: "فالشخص منا يتخذ لنفسه بيتًا وزينة ويقتني فرسًا ويشتري له مركبًا وزينة، وهذه الأشياء للفرس والزينة للبيت ولكنها فِي النهاية للشخص الذي يملكها فهكذا –ولله المثل الأعلى– يكون من أفعال الله تعالى القديم الذي هو أول الخلق ومنها الحديث المحدث فِي الجزئيات المتجددة، مثل إنــزال الغيث وتحريك الرياح، فيكون الله تعالى– بحسب ما وجب من مبدأيته الأولى وقدرته وحكمته– أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لإيجاد كل ممكن الوجود، ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن فِي التصور والتقدير إلى الفعل بحسبه فِي تقديره وتوقيته أزليًا وزمنيًا: الزمني لأجل الزمني والمتأخر لأجل المتقدم، والمتقدم لأجل المتأخر، والشخص لأجل النوع من جهة دوام البقاء والنوع لأجل الشخص من جهة الحصول فِي الوجود، فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ويكون صدورها عنه ومعه بذاته وبفعل أشياء"[1].

ثانيًا: يرى صاحب (المعتبر) أن وجهة النظر المشائية تتضمن حدًّا للقدرة الإلهية لافتراضها أن عملية الخلق تتخذ اتجاهًا واحدًا فقط هو الاتجاه الطولي فإن:

(أ) ستصبح علة (ب) و(ب) علة (ج) و(ج) علة (د) وهكذا إلى أن نصل إلى المعلول الأخير.

أي: لا يوجد فِي الوجود موجودان معًا إلا وأحدهما علة للآخر أو معلوله، ونحن

---

(١) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي فِي الإسلام (ص٤١٢) دار الجامعات المصرية بالإسكندرية ١٩٧٣م.

نرى فِي الوجود أشخاصًا لا يتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض ولا معلولا له كالإنسان والفرس، وإنسان من سائر أشخاص الناس وفرس من سائر أشخاص الفرسان، ولا يلزم أن يكون أحد هذه علة للآخر ولا الآخر معلوله، فليس كل ما ليس هو علة لشيء ما، هو معلول له.

فلو سلمنا بفلسفة المشائين فِي الصدور فلن يصدر عن الواحد إلا واحد، وستستمر سلسلة الصدرات فِي اتجاه طولي واحد، فلن يكون هناك كثرة موجودات على مستويات واحدة، أي: لن توجد مثلاً أنواع تتألف من أفراد أو موجودات متماثلة.

قيد المشاؤون القدرة الإلهية إذن، وعالج أبو البركات هذه الصعوبة الناجمة عن فلسفة ابن سينا وأتباعه بالقول بالحرية المطلقة لله تعالى فِي الخلق، وبذلك رفض تلك الحتمية المسيطرة الَّتِي يخضع لها فعل الخلق عند المشائين، فالله يخلق فِي كل لحظة كثرة من الأشياء بطريق مباشر وغير مباشر، ويضرب أبو البركات مثلاً بالشمس فهي حينما تنعكس على جدار فتضيئه، وينعكس شعاع من الجدار المضيء على جدار آخر فيضيئه، وهكذا إلى داخل الكهوف، فإن ذلك الضوء بأسره صدر عن الشمس أصلاً، فلا يصح أن يقال إن الشعاع صدر عن الحائط المضيء فهو أصلاً من الشمس وانعكس على حائط آخر.

ويثبت هذا الفيلسوف أن الله تعالى يخلق باستمرار دون توقف فِي اتجاهات وأبعاد متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولي التنازلي كالشمس -ولله تعالى المثل الأعلى- ترسل أشعتها فِي جميع الاتجاهات، وهذا الخلق ليس صدورًا ضروريًّا، بل هو فعل إرادة صادرة عن إرادة مطلقة تامة لها معرفة بما تفعل، وجميع المخلوقات ترجع إلى الله تعالى بالذات وترجع إلى ما تتعلق به بالعرض[(١)].

تأويلات الفلاسفة فِي ميزان الإسلام:

اشتهر ابن تيمية وتلامذته عقب الغزالي بحمل لواء الحركة المضادة لعلوم اليونان (وانبثق عن هذه الحركة العظيمة فكر إسلامي)[(٢)].

---

(١) نفس المصدر (ص٤١٣، ٤١٦) والأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان هو أول من لفت الأنظار إلى أبي البركات الفيلسوف صاحب كتاب "المعتبر" وهو مصدرنا فيما أوردناه آنفًا. وقد كان أبو البركات يهودي العقيدة، ثم أسلم قبل تحريره كتابه المعتبر، ونلاحظ أن ابن تيمية كان يستشهد به فِي كثير من المواضع الَّتِي ينقد فيها فلسفة ابن سينا.

(٢) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي فِي الإسلام (ج١ ص٢٠٥) دار المعارف سنة ١٩٧١م.

وكان بودنا الاكتفاء بالعرض الذي سقناه آنفًا لإعطاء القارئ فكرة عن اجتهادات الشيخ المبنية على فهمه للقرآن الحكيم في المسائل الَّتي خاض فيها الفلاسفة، لكي يعرف المسلمون أن كتابهم يغني عن اللجوء إلى مصادر أخرى.

ومازالت هذه الدعوة قائمة، وستظل أيضًا كذلك لصيانة المسلمين من الذوبان في ثقافات غيرهم من الأمم.

لقد ارتفع صوت الغزالي بكتابه (تهافت الفلاسفة) لأنه نابع من الثقافة الإسلامية نفسها، فوجد صدى لدى المسلمين، عامتهم وخاصتهم بينما انـــزوى أثر ابن رشد الفيلسوف لأنه تابع أرسطو المنبوذ، ولم يؤثر لا هو ولا غيره لا في نهر الثقافة الإسلامية الأصيلة ولا في الحياة الواقعية للمسلمين[١].

ويطول بنا المقام لو تتبعنا مؤلفات علمائنا على امتداد التاريخ فإنه يحتاج إلى مجلدات ومجلدات، ويعوضنا عن ذلك الدراسة المقارنة لنصل بها إلى توضيح أسباب معارضة الفلاسفة.

إن منهج الموازنة بين العقيدة الإسلامية والتأويلات الفلسفية يجعلنا نقف على أسباب المعارضة للفلسفة، وهي ليست معارضة (للتفلسف) أو (للنظر العقلي) بل هي بسبب مخالفة الفلاسفة لعقيدة الإسلام، ويصبح هذا المنهج واقيًا من الزلل في كل العصور، وبه يميز المسلم بين المقبول والمردود من ثقافات الأمم والحضارات الأخرى.

ويصف أستاذنا الدكتور النشار -رحمه الله- هذه الفلسفة بقوله: (إنَّها في حقيقتها فلسفة أرسططاليسية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة أحيانًا وبالأفلاطونية أحيانًا أخرى، حاول الفلاسفة التوفيق بينها وبين الإسلام، واصطنعوا في هذا كل وسيلة ممكنة، وقد بدت المحاولة مشوهة وناقصة)[٢].

---

(١) قال الأستاذ أحمد أمين: أرى أن الفلاسفة لَم يمسوا الحياة الواقعية للمسلمين، وكانوا في فلسفتهم اليونانية كالمفوضية اليونانية في البلاد الإسلامية، لا تمس مصالح الأمة الَّتي تقيم فيها إلا عند التعارض مع مصلحتها. ضحى الإسلام (ج٣ ص٢٠٤) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٣٥٥هـ-١٩٣٦م).

(٢) السابق (ص٣٠، ٣١): والأستاذ الدكتور علي سامي النشار أحد أساتذة الفلسفة الإسلامية الكبار بلا منازع- الجامع بين الفهم الإسلامي الواعي والمعرفة العميقة بمناهج البحث في الدراسات الإسلامية. وقد أصدر هذا الحكم بعد أن وزن الفكر الفلسفي لهؤلاء الفلاسفة بميزان =

لقد فشلت هذه المحاولة للتعارض الجذري بين العقيدة الإسلامية، -عقيدة التوحيد- والتصورات الفلسفية الوثنية، ولهذا السبب عارضها علماء الإسلام معارضة عنيفة بمنهج عقلي مستندين إلى حجج وأدلة شرعية بالكتاب والسنة فأثبتوا أن هذه الأدلة ليست نقلية فحسب.

لذلك، لا ينبغي، كما يقرر الأستاذ الدكتور الفيومي (أن نتهم الفكر الإسلامي بأنه وقف ضد العقل عندما وقف ضد مظاهر تقديس الفلسفة وروح المغالاة فيها وضد وثنية الإله مؤثرًا عليها تنـــزيهه)[1].

ويحق لنا بهذه المناسبة المطالبة بالكف عن الترويج لآراء هؤلاء الفلاسفة بمناهج الدراسة الجامعية وغيرها، وأن نستبدل بهم العلماء والمفكرين الذين نبغوا في مجالات العلوم الإسلامية.

إن حجتنا في هذه الدعوة -فضلاً عما سبق من بيان وإيضاح- تستند إلى أنه بالمقارنة بين الفارابي وعلماء عصره، فإنه محدود الأثر بالمقارنة بعشرات -بل مئات-، من الفقهاء والمحدثين والعلماء الآخرين في الطب والفلك والكيمياء والرياضيات والصيدلة، وهم الرواد الحقيقيون للحضارة الإسلامية[2].

=

العقيدة الإسلامية.

(١) د. محمد إبراهيم الفيومي: ملاحظات على المدرسة الفلسفية في الإسلام (ص٦٠) مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٩م.

(٢) ينظر على سبيل المثال كتاب الأستاذ قدري طوقان (تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك) ويقع في ٥١٦ صفحة من الحجم الكبير ويضم المئات من العلماء.

وعندما أرّخ المسعودي لانتقال مجلس تعليم الفلسفة من أثينا إلى الإسكندرية وإلى أنطاكية ثم إلى حران أيام المتوكل. قال في النهاية: وانتهى ذلك في أيام المعتضد إلى قويري ويوحنا بن حيلان وكانت وفـــاته بمدينة الســـلام في أيام المقتدر وإبراهيم المروزي، ثم أبي محمد بن كرنيب وأبي بشر متّى بن يونس تلميذ إبراهيم المروزي، وعلى شرح متّى لكتب أرسطاليس المنطقية يعول الناس في وقتنا هذا، وكانت وفاته ببغداد في خلافة الراضي، ثم إلى أبي نصر محمد بن محمد الفارابي تلميذ يوحنا بن حيلان وكانت وفاته بدمشق سنة ٣٣٩هـ، ولا أعلم في هذا الوقت أحدًا يرجع إليه في ذلك إلا رجلاً واحدًا من النصارى (التنبيه والأشراف) (ص١٠٥، ١٠٦) المكتبة العصرية ببغداد (١٣٥٧هـ/١٩٣٨م). أما تقويم أمثال الفارابي وابن سينا فيتضح من

=

ويلخص لنا الفيلسوف المسلم رجاء جارودي نقده لفلسفة هؤلاء الفلاسفة أيضًا من جهة المقارنة بين العقيدة الإسلامية والفلسفة اليونانية التي حاولوا التوفيق بينهما.

فإذا بدأنا بالفارابي فإنه يرى أنه لَم يقف عند حد التقريب بين الفلسفتين كما فعل الكندي قبله، بل تعداه إلى المصالحة والتوفيق (هذا التوفيق الذي راحت الفلسفة اليونانية من خلاله تتسلل شيئًا فشيئًا إلى الإسلام لتغير من طبيعته وتحرفه عن جوهره).

ثم يخص بالنقد محاولة الفارابي إقامة "المدينة الفاضلة" على نسق (جمهورية أفلاطون) صحيح أن الأول لَم يحصر مدينته فِي المفهوم الضيق (المغلق) للمدينة اليونانية بل يستمد مفهومها من (الأمة) كما يراها الإسلام ليشمل الإنسانية كافة ومن هنا كانت نقطة الاختلاف الأولى بين تصور المدينة لكل من الفيلسوفين، وتأتي نقطة الخلاف الثانية -وهي الأجدر بالعناية-، حيث يحكم مدينة أفلاطون (فيلسوف ملك) بينما يحكم مدينة الفارابي

=

رجوعنا إلى مصادر علماء السنة: وصفه ابن كثير أثناء ترجمة حياته بقوله: "وكان حاذقًا فِي الفلسفة، ومن كتبه تفقه ابن سينا، وكان يقول بالمعاد الروحاني لا الجثماني، ويخصص بالمعاد الأرواح العالمة لا الجاهلة، وله مذهب فِي ذلك يخالف المسلمين والفلاسفة من سلفه الأقدمين، فعليه إن كان مات على ذلك لعنة رب العالمين، ولم أر الحافظ ابن عساكر ذكره فِي تاريخه لنتنه وقباحته فالله أعلم) البداية والنهاية (ج١١ ص٢٢٤).

ويرى باحث معاصر، هو الدكتور جبور عبد النور أن الفارابي لَم يأخذ آراءه عن أفلوطين، وإنَّما أخذ عن الحرانيين وينتهي إلى أنه "لَم يكن مسلمًا إلا فِي ظاهره، وإنَّما كان وثني الأصل والنشأة" ينظر كتاب د. محمد رشاد سالم. مقارنة بين الغزالي وابن تيمية (ص٩٩، ١٠٠).

كذلك كان الأولى بمناهجنا أن تعنى بدراسة الطب عن ابن سينا، كما كانت تفعل جامعات أوروبا بدلاً من مدارسة فلسفته حيث ثبت أنه كان منتميًا إلى المذهب الإسماعيلي الباطني الخبيث.

مع العلم بأن الأستاذ الدكتور محمود قاسم -رحمه الله- قد أثبت أن ابن سينا هو أحد الأعلام فِي المخطط الشعوبي السري الذي جمع الحاقدين على الإسلام من مجوس ويهود وزنادقة وأن بداية تنفيذ هذا المخطط ترجع إلى الأحداث الَّتِي أثيرت فِي القرن الأول من مشكلات دينية وسياسية، الأولى منها ما يتصل بإثارة التساؤلات حول القضاء والقدر والتشبيه والتجسيم، والتأويل الباطني لآيات القرآن بغرض تحريفه ونسخ شريعة الإسلام، والثانية منها: أي السياسة، كان حامل لوائها عبد الله بن سبأ وأشياعه لبث الفرقة بين المسلمين.

إن الدور الذي أداه ابن سينا إذن هو المساهمة فِي نشر تلك الحركة الشعوبية فِي العالم الإسلامي تحت ستار الفلسفة اليونانية. من كتابه دراسات فِي الفلسفة الإسلامية(ص٢١٨).

ويسوسها نبي مشرع فِي آن واحد أو (إمام).

ولكن مع الاعتراف بنقطتي الاختلاف بين المدينتين، إلا أن الفارابي لَم يفصح عن التشريع الذي سيستمد منه (الإمام سلطانه)، فيتساءل جارودي: (أعلى جدل أفلاطون أم على منطق أرسطو أم على الوحي القرآني واستنباطه بنوع من الإشراق الذي يغمر المتصوف؟)(١).

أما ابن سينا فبالرغم من الاعتراف بنبوغه وعبقريته إلا أنه استوحى نظرية (الفيض) من (الأفلاطونية الجديدة) الواردة بكتاب (اللاهوت) المنسوب لأرسطو.

وتأتي الضربة القاتلة فِي فلسفته عن الفيض لأنَّها (تعارض وتنقض تمامًا المفهوم القرآني عن الخلق)(٢).

وبعد، فإن المستخلص مِمَّا تقدم يتضح فيما يلي: أن المنهج الإسلامي فِي عرض العقيدة منهج عقلي برهاني يفسح للنظر والتدبر والتفكر ساحات رحيبة، ولذا فلا يحتاج إلى المنهج الفلسفي على طريقة اليونان -أو غيرهم- ليدعم أو يدافع عن أصوله، وذلك لسببين:

أولاً: أغنى القرآن الكريم المسلمين عن التفلسف على طريقة اليونان؛ لأنه وضع الخطوات الرئيسية للوجود كله، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه(٣). وآياته كافية بذاتها لكي تمنح الفكر الإنساني الحقيقة الَّتِي لا مرد لها.

وقد اتجه القرآن الحكيم إلى مخاطبة العقول بالآيات والأدلة (فإن مسمى (العقل)، قد مدحه تعالى فِي غير آية)(٤).

وما زال كتاب الإسلام محتفظًا بأصوله، فلم تتدخل فيه يد التحريف أو التبديل أو التغيير أو الحذف، كذلك فإن الرسول ﷺ هو الأسوة الحسنة فِي شئون الحياة الإنسانية كلها، وما زالت سنته مدونة محفوظة ومعمولاً بِها، وهذه هي ميزة الأمة الإسلامية الَّتِي تنفرد بِها عمن سواها.

---

(١) جارودي: ما يعد به الإسلام (ص١٧٨).

(٢) جارودي: ما يعد به الإسلام (ص١٧٩).

(٣) د. النشار: نشأة الفكر (ج١ ص٧، ٨).

(٤) ابن تيمية: النبوات (ص٦٨).

ثانيًا: عندما حاول الفلاسفة الآخذون بالثقافة اليونانية التوفيق بين الفكر الفلسفي والعقيدة الإسلامية أخفقوا إخفاقًا ذريعًا؛ لأن العقيدة الإسلامية عقيدة التوحيد بينما فلسفة اليونان وثنية ملحدة، فكيف يلتقيان؟

إذن لَم تكن معارضتهم بسبب الوقوف عند النصوص، أو كراهية النظر العقلي كما يظن البعض.

ثانيًا: منهج دراسة المذاهب الفلسفية الحديثة:

عنينا هنا بتناول بعض المذاهب الفلسفية بمنهج مقارن بحيث نضع إزاءها آراء بعض علماء الإسلام، إذ نرى ضرورة تزويد المسلم المعاصر بعامة، والطالب الجامعي بخاصة بزاد الفكر الذي يحصنه فِي مواجهة تأثير سحر حضارة أوروبا، حَتَّى لا تخدعه المظاهر البراقة للتقدم العلمي التكنولوجي عن حقيقتها ودوافعها ومظاهر تحللها.

وهاهو المؤرخ توينبي المتخصص فِي دراسة الحضارات الإنسانية يقرر أنه بينما تظل الحضارة فِي حالة سكون أو انحدار فِي طريق الانحلال، ترتقي الأساليب التكنولوجية والمادية أثناء ذلك الانحلال.

أما عن دوافعها فبسبب ما حققه التقدم التكنولوجي فِي القضاء على عنصر المسافة المكانية، أصبح التنافس على عالم اليوم بين طريقي الحياة الغربية والروسية قائمًا على أشده لإخضاع البشرية لواحدة منها[1].

وإذا أردنا تقديْم البرهان على ضرورة تعديل النظرة إلى هذه الحضارة، فإننا نستطلع رأيه بشيء من التفصيل فهو (يرى أن التوسع السياسي أو العسكري ليس دليلاً على النمو الحضاري بل قد يحدث أعظم توسع إقليمي فِي مرحلة مبكرة من مراحل تحلل إحدى الحضارات ثم انهيارها، وكذلك فإن التحسن الفني من المحتمل أن يؤدي إلى وأد الحضارة، لأن التحسن الفني فِي نظر توينبي قد يمتص جميع طاقات النشاط، وبذلك يصبح المجتمع عبدًا لهذا التحسن بدلاً من أن يكون سيدًا له، ومن ثم فالحضارة يمكن أن تتجدد أو تنهار بعد ذلك بل ورغم كل مظاهر هذا التقدم المادي)[2].

وعلينا فِي هذه المرحلة التمهيدية أن نبين ما للحضارة الأوروبية المعاصرة من مظاهر

---

(١) لمعي المطيعي: أرنولد توينبي (ص١١٧).

(٢) لمعي المطيعي: أرنولد توينبي (ص١٣٦).

مقتصرين على ما هو وثيق الصلة بدراستنا، أي: النظرة الفلسفية لتفسير الوجود والإنسان، حقيقته ودوره وأهدافه، هذه النظرة الَّتي تراوحت بين النـــزعة المادية المفرطة في القرن التاسع عشر والانقلاب الروحي على يد أمثال برجسون وبلوندل وبرونشفيك[(١)].

ولا نضيف جديدًا إلى ما نادى به بعض مفكرينا وعلمائنا المعاصرين إذا قلنا: إن الفهم القائم على التحليل والدراسة هو أول الخطوات لمواجهة تأثير هذه الحضارة، لا لمقاومة تأثيرها العقائدي والأخلاقي فحسب، بل تجاوز ذلك والوصول لمرحلة تحديها[(٢)]. أيضًا.

فإن ظاهرة التدهور والانحلال تعني أنَّه عندما ينتهي التاريخ في نقطة ما، يتجدد من نقطة جديدة، أو بعبارة أخرى، يقول مالك بن نبي -رحمه الله- ليبشرنا بمستقبل حضارتنا:

نرى أن سيرة التاريخ كأنما يستدرج العالم إلى فشل تجاربه وخيبة أمله في تجاربه العلمية والتكنولوجية.. إلخ. من ناحية ومن ناحية أخرى نمو العالم الإسلامي كمًا وكيفًا.. ونرى في الخط الموازي كأنما الله يهيئ القاعدة التاريخية الاجتماعية لتحقيق الآية الكريمة ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ**﴾ [الصف:٩][(٣)].

وكانت الآيـــة نفسها قد تحدت وقت نـــزولها الإمبراطوريتين والحضارتين القديمتين الكبيرتين: إمبراطورية وحضارة فارس من ناحية، وإمبراطورية وحضارة بيزنطة والبحر الأبيض على العموم من ناحية أخرى. ولعل التاريخ يعيد نفسه؛ لأن النظرة الفاحصة لمشكلة الحضارة الغربية، تدلنا على أنَّها تعاني من نفس مشكلة الحضارات السابقة بالرغم من مظاهر التفوق التكنولوجي، الذي يهدده الفراغ الروحي وبالرغم من محاولات وضع عقائد بديلة ولكن بغير جدوى، وفي هذا الصدد يقول توينبي: (إن مشكلة الحضارة الغربية كمشكلة الحضارات السابقة في التردي إلى عبادة وثن من صنع المجتمع، إنه تأليه الدولة السائد الآن بين أربعة أخماس سكان العالم، لقد أدى هذا التأليه إلى انهيار أربع عشرة وربَّما ست عشرة حضارة سابقة من عشرين حضارة، وتأليه اليوم أشد إرهابًا؛ لأنه تدعمه أيديولوجيات وتمكن له التكنولوجيا الحديثة سواء في وسائل الإعلام أو غيرها، إن التعصب للدولة الإقليمية قد تستر خلف الاشتراكية الوطنية في النازية والفاشية، والقول

---

(١) إميل بريبه: اتجاهات الفلسفة المعاصرة (ص١٠).

(٢) ونحن نعلم أن كتابًا ألف بهذا المضمون أظهر فيه مؤلفه العقيدة الإسلامية في ثوب التحدي مستخدمًا مكتشفات العلم الحديث (ينظر كتاب وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى).

(٣) مالك بن نبي: دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين (ص٣١).

إن هزيمة النازية وتوأمها الفاشية في الحرب العالمية الثانية، قد أدى إلى القضاء على النـــزعة الحربية موضع شك كبير، وتُعد هذه الأنظمة تأليهًا للدولة؛ لأن النظم الدكتاتورية تعد صورة مماثلة لعبادة قيصر أو عبادة (يهوه) فضلاً عن أنَّها تعد غيرها شعوبًا بربرية، ولا زال الفراغ الروحي مستبدًا بالنفوس في العرب فانفتحت الأبواب لتدخل شياطين التعصب للدولة وتستبدل بعبادة الله الواحد وثنًا واحدًا اسمه عبادة الدولة، كما تستبدل بالأديان أيديولوجيات من صنع المجتمع، إن افتقار المرء للدين يدفعه إلى حالة من اليأس الروحي تضطره إلى التماس فتات العزاء الديني على موائد لا تملك منها شيئًا، ولقد أراد بعض الفلاسفة إحلال أهداف بديلة عن الدين كفكرة دين الإنسانية لدى أوجست كونت، ولكنها بدت عقيدة باهتة ممسوخة ومن ثم لَم تلق قبولاً، على أن عقول العالم مفتونة بأيديولوجية أشد خطرًا ممثلة في الماركسية، وهذه تناظر اليهودية إلى حد كبير، ليس لأن المبشر بها يهودي فحسب؛ بل لأنَّها أحلت عبادة الشيوعية محل الإله (يهوه) كما جعلت البروليتاريا مناظرة لشعب الله المختار، والخارجون على البروليتاريا كالشعوب الأمية لدى اليهود، وتمني الناس بفردوس على الأرض بديلاً عن نعيم الجنات، ولقد تكالبت الجماهير على مثل هذه الأيديولوجيات كبديل عن الدين، ولكن (ليس بالخبز وحده يحيى الإنسان)، إن أزمة المجتمع الغربي هي في جوهرها أزمة روحية وليست مادية)[(١)].

وبهذا الفهم القائم على الدراسة والتحليل العلمي، يفهم المسلم المعاصر عقيدته، ويعي دوره، ويعرف هدفه، ففي الإسلام الطاقة في الإيمان عقلية في أكثر أحوالها، تعتمد على الرشد والنقد والمحاكمة، وقد أمدها هذا العصر العلمي الأخير بمدد لا يفنى من الحجج والبراهين[(٢)]. وهكذا يصبح من السهل استعادة استقلالنا في مجال الأفكار، ولن يتحقق هذا الاستقلال إلا بتعديل جذري في مناهج دراسة الثقافة الأوروبية سواء في الأدب أو الفلسفة أو التاريخ، لكي ننقذ أجيالنا من تشرب روح المدنية الغربية، ونبصرها بسعة الثقافة الإسلامية وغناها، فيشع في نفوسها الأمل من جديد بحسن مستقبلها[(٣)].

---

(١) توينبي: التاريخ يعيد نفسه (نقلاً عن د. أحمد صبحي/ فلسفة التاريخ ص٢٩٢).

(٢) د. عبد المنعم خلاف: العقل المؤمن (ص٤) .

(٣) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق (ص٧٤) .

ملامح اتجاهات الفلسفة المعاصرة:

قد لا يختلف اثنان أننا نعيش فِي جو حضاري غربي يسيطر على أغلب أنحاء العالم ويتسلط عليه بأفكاره وفلسفاته ومن أدق ما قيل فِي وصف الحضارة المعاصرة أنَّها تبني صروحًا فِي الخارج من شوارع فسيحة وعمارات ضخمة وناطحات سحاب ومصانع هائلة ومنتجات لا نهائية ونظم إدارية[١]. ولكن هذه المظاهر الخارجية لا ينبغي أن تحول اتجاهنا لدراسة دوافعها وأسسها الَّتي تتمثل فِي فلسفة الغرب بعامة، فإن الأفعال كما نعلم هي فِي معظم الأحيان مجرد ثمرات لمجموعة من الأفكار وأنه لا قيام لأية حضارة بدون دعائم فكرية تستند إليها وربَّما استطعنا فِي هذه الدراسة أن نلقي الضوء على أبرز الاتجاهات السائدة فِي الفلسفة الغربية وتظهر كالآتي.

أولاً: المادية كما تظهر فِي تصور الماركسية: فالوجود مادي، وكذلك الإنسان مجرد مادة أي جسد ولا قيمة له كفرد، ولكن المجتمع هو السيد والفرد كالآلة فِي مصنع ضخم فإن تحقيق المذهب يستلزم إخضاع الفرد للدولة فِي جميع الشئون وخنق كل حرية فكرية[٢]. ويتحدد غرض الإنسان فِي الحياة فِي إشباع حاجاته المادية وصولاً إلى المجتمع الشيوعي حيث يتساوى فيه البشر جميعًا فِي الحقوق والواجبات، ومن ثم يلغى الجهاز الحكومي عند تحقيق هدف الفلسفة الماركسية، وهي كما نرى تقوم ضمن أفكارها على تصور الإنسان لمجرد غرائز ودوافع حيث ينطلق كالحيوان لإشباع حاجاته خاضعًا خضوعًا تامًّا لما تمليه عليه أهداف المجتمع وغاياته ومثله فِي تنفيذ مخطط مرسوم بواسطة أعلى سلطة فِي الحزب الشيوعي الحاكم ولا يسمح لرأي ثان بالظهور وإلا اعتبر خارجًا عن النظام العام وفلسفة الحزب ومن ثم يستحق الإبعاد والنفي[٣]. والحق أن المذهب المادي فِي تفسير

---

(١) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق (ص٤٧).

(٢) وكل من يظهر رأيًا مخالفًا للحزب يلقى به فِي السجون ومعسكرات العمل الإجباري والمصحات العقلية ويواجه بتهمة الخيانة والعمالة وقد ازدادت ظاهرة نفي العلماء والأدباء والفلاسفة المعارضين للنظام الشيوعي خارج البلاد، وأشهرهم عالم الرياضة بليوشتن، والكاتب سولجنيتسين والمؤرخ أندريه أماليك مؤلف كتاب (هل يصمد الاتحاد السوفيتي حَتَّى سنة ١٩٨٤م؟) ويوكوفسكي الذي جمع آراءه فِي كتاب "مرض عقلي جديد اسمه المعارضة".

(٣) وقد ازداد عدد المعارضين الآن بشكل أثار صيحات عالية بسبب انتهاك حقوق الإنسان وتعرف هذه الحركة بحركة المتنحّين والمنشقين.

الوجود -والماركسية أحد صوره الحديثة- مذهب قديْم قدم الفلسفة حيث ظهر فِي المحاولات الأولى الَّتِي أراد بِها فلاسفة الإغريق فِي الطبيعة أن يفسروا الوجود برده إلى الماء والهواء أو غيره من العناصر ثم يحول على يد ديمقريطس إلى فلسفة الجواهر المفردة أو الذرات حيث ينشأ عن حركتها اجتماع لبعضها البعض على صور شتى، فتتكون الأشياء بتكوينها وتفسد بانفصال الجواهر، وامتد تفسيره إلى النفس أيضًا فادعى بأنَّها تتألف من هذه الجواهر المادية ونحن نؤيد وجهة النظر القائلة بأن الثقافة الروسية وفلسفتها ليست إلا امتدادًا للحضارة الغربية إذ تتشابهان من حيث التخلي عن شخصية الإنسان الروحية وفضائله الأخلاقية[١].

ومن أطرف الأوصاف "للإنسان" فِي الغرب بعامة يشخصه لنا العالم البريطاني البروفسير عبد الله اليسون[٢] بقوله: "إن الطريقة الغربية لتعاطي العلوم تعتقد أن الإنسان هو عبارة عن كيلوجرامات محدودة من الأنسجة، إضافة إلى عقل إليكتروني صغير أو كمبيوتر فِي رأسه ليدير هذا الجهاز الآدمي، وإن الكون عبارة عن مرئيات ومحسوسات، وهذه الصورة ابتدأت فِي التصدع..".

إذن فالثقافتان متشابهتان وهو رأي الفيلسوف البريطاني برتراند رسل لا سيما من حيث اتباع الاتحاد السوفيتي لأساليب القمع والقهر للدول الخاضعة له.

يقول رسل: (فالاتحاد السوفيتي حقر وقسًا واضطهد بعض البشر فِي المجر وشرق ألمانيا، وهو مراء كالغرب تمامًا: فحكومة شرق ألمانيا -مثلاً- الَّتِي تديرها وتحكمها العسكرية السوفيتية اسمها جمهورية ألمانية الديمقراطية).

ولكن لا تثبت براءة الغرب لأن للشرق جرائمه، فكلا الجانبين يشعر بأنه إنَّما يفعل الصواب، وكلا الجانبين بغيض[٣].

ثانيًا: كذلك لا تخرج الحضارة الغربية عن كونها إرثًا للحضارة اليونانية والرومانية

(١) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق (ص٧١).

(٢) وهو رئيس قسم الهندسة الإلكترونية بجامعة لندن الذي أعلن إسلامه بالقاهرة على أثر مؤتمر الإعجاز الطبي للقرآن الكريم وقد صرح لجريدة المسلمون بقوله: لو فهم علماء الغرب الإسلام لدخلوا فيه جميعًا. "المسلمون" السبت ٢٨ محرم سنة ١٤٠٦هـ/١٢ أكتوبر سنة ١٩٨٥م.

(٣) برتراند رسل: هل للإنسان مستقبل؟ (ص٣٢) ترجمة عايد الرباط، الدار القومية للطباعة والنشر، مراجعة لمعي المطيعي.

فإن التصورات الفلسفية هناك ترتبط جذورها بالأجداد الأقدمين، حيث ظهر للدارسين أن موضوعات ومناهج الفلسفة الغربية الحديثة ليست إلا ترديدًا لأقوال آبائهم الأولين مع اختلاف يسير فانعكست آثار هذه الفلسفات على الأنظمة الاجتماعية والسياسية، وهناك الفكرة القائلة بأن العنصر البشري الأوروبي هو أرقى الأجناس وعليه إخضاع باقي الأمم لسيطرته وسطوته فقديمًا أباح أفلاطون في الجمهورية استرقاق اليوناني لغير اليوناني ولم يكن بدعًا أن ترى "نيتشه" في العصر الحديث يرفع صوته بفكرة (السوبرمان) قاصدًا به الجنس الغربي الأبيض اللون، فأينعت فلسفته النظام النازي وما التفرقة العنصرية بأشكالها المختلفة إلا ترديدًا لنفس الفلسفة.

وقد رأينا منذ قليل أن المذهب المادي قديم قدم الفلسفة كذلك فإن الوجودية ليست جديدة كما يظن البعض إذ يرى الدكتور توفيق الطويل أن هذه الفلسفة ظهرت نواتها عند سقراط وأفلاطون وأوغسطين وبسكال وغيرهم[١].

وسبب ذيوعها وانتشارها في العصر الحديث يرجع إلى عوامل في مقدمتها قيام الحرب العالمية وما ترتب عليها من مآسي حيث افتقد الناس الشعور بالطمأنينة والاستقرار، فانصرفوا عن الفكر المجرد إلى النظر في حياة الإنسان اليومية.

أما ما نقصده بالاختلاف اليسير الذي أشرنا إليه آنفًا فنعني بذلك أن مدار البحث الفلسفي من قديم الزمان انحصر في النظرة للوجود والمعرفة حيث عرف أرسطو الفلسفة بأنَّها البحث في الوجود بما هو موجود بالإطلاق رغبة في معرفة العلل البعيدة والمبادئ الأولى، وظل هذا الاتجاه قائمًا في الفلسفة التقليدية عند المتحدثين وبعض المعاصرين، ثم نقلت أكثر الفلسفات المعاصرة مجال التفلسف من دراسة الوجود بعلله البعيدة إلى البحث في وجود الإنسان.

وقد أقرت هذا الموقف اتجاهات الفلسفة المعاصرة من المادية الجدلية إلى الوجودية إلى البرجماتية فقد رأينا فكرة ماركس عن نمو الحياة الإنسانية فردية كانت أو اجتماعية إذ تتوقف في رأيه على الظروف المادية والاقتصادية فليس وجدان الناس وأفكارهم هي الَّتي تعين وجودهم، وإنَّما وجودهم الاجتماعي الذي يعين وجدانهم، وتقوم الفلسفة الوجودية على تصور مغاير للنظر الفلسفي التقليدي فهي قائمة على عكس هذا التصور تعتقد أن

---

(١) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة (ص٢٤٤).

الوجود أسبق من الماهية كما سنرى عند الدراسة التفصيلية للمذهب، كما طغى عليها تيار العبث فيذكر سارتر أن الإنسان هو الموجود الذي يشعر بأنه قد وجد جزافًا وأنه يدرك ذاته بوصفه عبثًا لا طائل تحته، ويزعم أن الإنسان يعرف دائمًا أنه زائد عن الحاجة.

أما عن التظاهر بالقوة وقعقعة السلاح، فلا ينبغي أن تخيف أحدًا، فإن الأسلحة والجيوش لابد لها من بشر يحملون في صدورهم معنى وهدفًا للقتال، أي: لا بد من عقيدة وفكر أو فلسفة تتضمن الإيمان بفكرة وتحث على الحركة نحو هدف، يقول توينبي:

(ولكن هذه الحضارة الغربية لا تزال تغط في سباتها في الوقت الحاضر، فهي في الخارج أشبه شيء بالثور المهاجم ولكنها في عقر دارها حسناء ناعسة)[١].

وأثارته ظاهرة التفاوت في توزيع خيرات العالم والظلم الواقع على الأكثرية بسبب استئثار الأغلبية (ذلك أن التفاوت في توزيع خيرات هذا العالم، وهو أمر ذميم على الدوام قد أصبح جريمة أخلاقية شنعاء بعد إذ لَم تعد له ضرورة عملية)[٢].

ولم يستطع الفكر الفلسفي النجاح في رفع المعنويات؛ لأنه لا زال يدور في حلقة مفرغة فلم يقدم عونًا للإنسان الحائر هناك، وهاهو كولن ولسن يصف لنا الفلسفة في القرن العشرين بقوله: (وإذا كان هدف الفلسفة البحث لمعرفة ومكانة الإنسان فيه، فنحن مازلنا كما تركنا ديكارت المستريح فوق أريكته، ولم نتقدم خطوة واحدة من بعده، وكل أقوال الفلاسفة ناقضها فلاسفة آخرون، أو ناقضها الفيلسوف نفسه، ففي بعض الأحيان يكتب فيلسوف ما فكرة ما، ثم يأتي ويكتب فكرة جديدة تنسف أساس الفكرة الأولى)[٣].

وسنتناول بالبحث المذاهب الثلاثة:

١- الماركسية.	٢- الوجودية.	٣- البرجماتية.

---

(١) الحضارة في الميزان ترجمة أمين محمود الشريف، مراجعة محمد بدران، (ص٨٤) ط. الحلبي بدون تاريخ (وزارة التربية والتعليم) قسم الترجمة.

(٢) نفسه (ص٣٤).

(٣) كولن ولسن: ما بعد اللامنتمي (ص٧٨) ترجمة يوسف سرور وعمر يمق (منشورات دار الآداب بيروت، أبريل سنة ١٩٨١م.

الفلسفة الماركسية وموقف الإسلام منها

كلمة لابد منها:

عالجنا هذا الموضوع فِي السبعينيات حيث كانت الماركسية فِي عصر ازدهارها ولم يتوقع أحد إلا القلة انهيارها بِهذه السرعة الَّتِي كنا نتابعها شهرًا بشهر، فأصبحنا نتابع انهيارها عقائديًا وسياسيًا واقتصاديًا ودوليًا يومًا بيوم، والإبقاء على مادة البحث في هذه الطبعة الجديدة كما هي -له فوائده ودلالته منها:

١- حيوية المنهج الإسلامي فِي الجدل وصلابته واحتفاظه بأصالته[1]. فلم يختلج ولم يستسلم أمام نظام قائم على عقيدة فلسفية سياسية اجتاحت نصف العالم وحاولت اجتياح الباقي.

٢- مازال بيننا مع الأسف الشديد من يحسن الظن بالماركسية ويفسر تهافتها بأنَّها محاولات للتصحيح والتخلص من السلبيات لتتقدم إلى العالم من جديد فِي ثوب قشيب، وإن الخطأ كان في التطبيق.

٣- يرجع نجاحها المؤقت إلى قيامها ونفوذها طيلة السنوات السابقة إلى:

أ- جهاز المخابرات وأساليب القمع السياسي.

ب- صياغة الأيدلوجية الماركسية على نمط العقيدة الدينية كما اتضح لنا من الدراسة المقارنة الَّتِي أجراها توينبـــي حيث أثبت أنَّها صيغت على نمط العقيدة اليهودية.

٤- إن الماركسية باعتبارها إحدى التطبيقات العملية للفلسفة المادية وحتى إذا قضي عليها كما هو متوقع[2] من تطور الأحداث إلا أنَّها تبقى دليلاً على انحراف فِي العقائد المادية بكل مذاهبها الَّتِي تنـــزع من الإنسان روحه ووجدانه وتحوله إلى غرائز فحسب، وهي أحد جناحي الحضارة الغربية فإن ماركس (يؤمن بالحضارة الغربية بكل قيمها وتاريخها ويعتبرها تقدمًا للبشرية فِي طريقها نحو النصر الأكبر)[3]. فإذا كانت هذه الحضارة قد مزقت الماركسية وانهارت ومزقت أيضًا المذاهب الفلسفية كالوجودية الَّتِي أثمرت أفكار العبث والتشاؤم والانهيار الأخلاقي والبراجماتية الأمريكية كعقيدة فلسفية

---

(١) صدرت دراسات متعددة لعل أشملها كتاب (حوار مع الشيوعية تحت أقبية السجون)، للدكتور عبد الحليم خفاجة.

(٢) وقد حدث ما كان متوقعًا.

(٣) الماركسية والغزو الفكري- جلال كشك ص٩٣، ط الدار القومية بالقاهرة سنة ١٩٦٦م.

نفعية فالتوقع واحد لهذه الحضارة برمتها ما دام أساس بنائها يعتمد كما قلنا على تصور منحرف للإنسان والحياة ومصيرها والهدف منها.

وقبل الحديث عن الماركسية نرى من الأفضل التقديم لها بالتعريف بالمادية بإيجاز؛ لأنَّها تعد مرتبطة بها وهي فرع من فروعها.

وتوصف بالمادية كل المذاهب الَّتِي تفسر الوجود تفسيرًا ماديًا صرفًا ولا تجد له أصلاً إلا المادة.

وقد عرف قديمًا أول ما عرف عند الفلاسفة الطبيعين فِي الفكر اليوناني وفي العصر الحديث تجمع المادية بين فلسفات عدة مثل شيوعية ماركس فِي الشرق "الأوروبي" وفلسفة فرويد فِي أوروبا والبراجماتزم فِي أمريكا وكلها تمثل أصلاً واحدًا وإن اختلفت المظاهر والفروع[١].

وسنقتصر على الماركسية لا لما تثيره من دوي كبير وإغراء للطبقات العامة ونقاش فِي ميدان الفكر فحسب بل وبما أضرمته من نيران الثورات والفتن حَتَّى أصبح لهذه الفلسفة كيانًا قويًا ممثلاً فِي دولة كبرى تتخذ من هذه الفلسفة نظامًا ومنهجًا فِي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسيـــة وتسعى بشتى الوسائل لنشره فِي العالم كله دينًا تأمل أن يدخل فيه الناس أفواجًا.

وليس للشيوعية صورة واحدة فِي التطبيق بل اختلفت وتعددت باختلاف القائمين على تفسيرها وتطبيقها بل يعتبر البعض أن لها جذورًا تاريخيـــة عند مزدك؛ يقول الشهرستاني: "وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال ولما كان أكثر ذلك إنَّما يقع بسبب النساء والأموال فأحل النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيهما كاشتراكهم فِي الماء والنار والكلأ[٢].

وظهرت الفكرة من جديد فِي العصر الحديث ففي القرن التاسع عشر الميلادي ظهرت الحركة الاشتراكية العلمية؛ ومن دعاتها روبرت أوين الإنجليزي وسان سيمون الفرنسي ثم دعى إليها كارل ماركس اليهودي وإنجلز الإنجليزي ثم انتشرت الفكرة فاعتنقها ماوتسي تونج فِي الصين وتيتو فِي يوغوسلافيا وبيفان فِي بريطانيا واتخذت بعد ذلك صورًا شتى فِي اتجاهات وطرق تنفيذها فهناك الاشتراكيّات العلمية الماركسية

(١) محمد قطب: الإنسان بين المادية والإسلام (ص١٧).

(٢) كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني – القسم الأول ص ٢٢٩. تخريج محمد فتح الله بدران – مكتبة الانجلو المصرية ١٣٧٥ هـــ = ١٩٥٦ م.

والشعبية والتيتوية والعمالية والتعاونية[١].

غير أنَّها بقيت فِي العصر الحديث تنسب إلى ماركس الذي اعتبر وكأنه نبي الشيوعية العصرية الذي أشعلها فتنة عالمية.

وتنسب الشيوعية العصرية إلى كارل ماركس ١٨١٨- ١٨٨٣م الذي ولد فِي ألمانيا من أصل يهودي وتنصر أبواه كما نصرا ابنهما البالغ من العمر ٦ سنوات لا عن اعتقاد بالمسيحية بل فرارًا من التحقير الذي كان يلقاه اليهود وقد استهوته نظرية دارون فِي التطور من ناحية كما تأثر بمثالية هيجل[٢]. وأجاز لنفسه استخدام فكرة التناقض فِي تفسيره للتاريخ ليصور لنا صراع الطبقات وتنازعها فالحياة الاقتصادية يحكمها قانون التناقض أو الصيرورة فما هو أصل هذه الفكرة عند هيجل؟

فكرة التناقض عند هيجل:

يمكن تسمية هذا القانون قانون الثنائية أو قانون الحوار تبسيطًا للمفهوم لأن الحوار يقوم بين رأيين متقابلين؛ إذ لا نفهم الفكرة فِي ذاها ولكن بضدها أيضًا أو كما قيل فِي المثل القديم: وبضدها تتميز الأشياء. ولا يتوقف قانون التناقض على الفعل وضده بل يتركبان فيصبحان شيئًا واحدًا ثم يبدأ التناقض مرة أخرى حَتَّى ينتهي إلى تركيب أتم من التركيب الأول ولتوضيح ذلك ولتبسيطه أيضًا نضرب مثالاً على ذلك بالماء، إن الماء دعوى "قضية" ولا ماء وهو البخار مقابل الدعوى.

وصيرورة الشيء إلى نقيضه وهو هنا فِي هذا المثال صيرورة الماء إلى بخار جامع الدعوى ومقابل الدعوى ثم تمضي الصيرورة فِي طريقها بِهذه الكيفية أي: دعوى فمقابل الدعوى فصيرورة الماء إلى بخار ستتحول من جديد إلى ماء فبخار وهكذا[٣].

وهكذا يتتابع التطور التاريخي على التوالي وتتقدم المعرفة لأنَّها ناجمة عن وجوه متعددة وتأتي بعد الخلاص من قيود النقائض كما تصبح التناقض بِهذه الكيفية دافعًا للحركة والتقدم والحرية حَتَّى يبطل التناقض فِي الأجزاء باحتوائها جميعًا وهذا الكل فِي

---

(١) عبد العزيز البدري: حكم الإسلام فِي الاشتراكية (ص٥٧) المكتبة العلمية المدينة المنورة (١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م).

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (ص٣٨١) المعارف ١٩٥٣م.

(٣) د. البهي: الفكر الإسلامي الحديث (ص٣٣٨، ٣٣٩) ط ١٩٧٠م.

النهاية لا يوجد شيء خارجه يناقضه فهو الحرية بغير مجهول فكيف استخدم ماركس هذا القانون؟

استخدم ماركس القانون فِي مجال آخر غير مجال الفكرة عند هيجل فقد استخدمه فِي مجال الاقتصاد واستند فِي هذا الاستخدام إلى تاريخ الجماعة لكي يدلل على وقوع انْهيار المجتمعات وتحولها من الملكيات إلى المجتمعات الإقطاعية فهي فِي تصوره قد انهارت؛ لأنّها تضمنت عنصر المقابلة أو النقض، وعلى هذا المنوال ستنهار المجتمعات الحديثة الرأسمالية وتتحول إلى المقابل والنقيض لها وهو المجتمع الشيوعي ذو الطبقة الواحدة من العمال.

ويتحقق بذلك فكرة الحتمية فِي تفسير أدوار التاريخ؛ إذ يظهر فِي نهايته المجتمع الشيوعي حيث تكون السلطة فيه للدكتاتورية العمالية على أنقاض المجتمع الرأسمالي[١].

تفسير المادية الجدلية للإنسان:

يرى ماركس أن الحياة الإنسانية فردية واجتماعية تتوقف كلها على الظروف المادية والاقتصادية وأن درجة الحضارة تقاس بدرجة الثروة الزراعية والصناعية وأن نوع الإنتاج فِي الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية على العموم.

وهنا تثور أمامه صعوبة إذا ما اقترب من الفكر الإنساني لتحليله وبيان مصدره.

ولكنه لا يعدم تفسيرًا ماديًا أيضًا فيعرف "الفكر والشعور" بأنهما من نتاج الدماغ البشري -بل الإنسان كله نتاج الطبيعة فالدماغ ليس إلا مادة دقيقة التركيب والعقل أداة مادية تعكس المؤثرات الخارجية ثم تتأثر بِها ولكنه هو فِي ذاته ليس حقيقة فعالة مؤثرة ولذا فالمادة قبل الفكر.

ومجمل القول أن نظرته للإنسان هي نظرة مادية حيوانية تنفي الجوانب الروحية والمثل العليا[٢].

أما عن أصل الحياة فقد وجدت الخلية الحية الأولى الّتِي تشعبت منها سلسلة التطور نتيجة تفاعلات كيماوية وبيولوجية فِي عصور جيولوجية سحيقة[٣].

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (ص٣٨٣).

(٢) محمد قطب: الإنسان بين المادية والإسلام. (ص٦٤) ط ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

(٣) خفاجي: حوار مع الشيوعيين فِي السجن. (ص٨٤، ٨٥) دار القلم الكويت، (١٣٩٤هـ/١٩٧٤م).

نقد المذهب الماركسي

أولاً: فِي ضوء الفكر الإنساني:

١- أول ما يتبادر إلى ذهن الباحث فِي فكرته عن المذهب هو قيام ماركس بعملية التلفيق والترقيع بين المادية والمثالية وفي بيان ذلك يقول الأستاذ العقاد: "فمن الترقيع أن تستعار فلسفة هيجل من المثالية إلى المادية وتستعار معها مصطلحاتها وأدوارها ويمضي فِي شرحه فيبسط الفرق بين الفلسفة النظرية، وهي عبارة عن تصورات الذهن قد يصل فيها صاحبها إلى غاية ما يصبو إليه لتقريب الحقيقة إلى الإدراك الإنساني فكيف يدعي ماركس أن هذه التصورية باطلة فِي النظر عند هيجل ولكنها أصبحت على يديه صادقة فِي الواقع؟"[١].

ولاشك أن هذا الترقيع عرض الماركسية إلى كثير من التعديل والتغيير الجذريين فِي أصولهما المنهجية والفكرية فِي أقل من ربع قرن، والحق أن الفكر الشيوعي منذ ولد كان وضعًا لا يسمح له بالحياة والاستمرار إلا بمقدار ما تحميه القوة الَّتِي يملكها.

٢- كما يظهر بطلان المذهب فِي أساسه المادي فِي محاولة استخراج الموجودات على اختلاف أنواعها من المادة البحتة، وإذا كان للظروف المادية والاقتصادية أثرها فِي حياة الإنسان فإن هذا الأثر لا يعدو تكييف هذه الحياة وتوجيه بعض أفعال الإنسان وتبقى القوى الإنسانية ويبقى الوجدان.

٣- ومما يؤخذ على التطبيق الفلسفي لمبدأ النقيض فِي الفلسفة الماركسية أنّها تقف لتترقب تحول المجتمع الرأسمالي إلى النقيض أو المقابل له وهو المجتمع الشيوعي عند حد هذا المجتمع ولكنها لا تذكر -فضلاً عن أن تترقب توقع انهيار المجتمع الشيوعي وسقوط وهدم نفسه فِي مجتمع مقابل له بناء على أن كل شيء يتضمن نقيض نفسه وأن فيه عامل الهدم لنفسه.

٤- ونستطيع أن نضيف إلى ما تقدم ما يعرف عن محاولة ماركس تعديل مهمة الفلسفة بحيث يجعلها قاصرة على التغيير كمنهج يرسم طريقًا للتفكير والعمل فقط ومن هنا لَم تنجح هذه الفلسفة فِي تفسير المقولات الرئيسية عن الإنسان والعالم والمصير ومن

---

(١) العقاد: الشيوعية والإنسانية (ص١٢٢).

هنا جاء مقتل الفلسفة المادية حيث انتهت إلى شيء غريب؛ لا هو بقوانين العلم ولا بالفلسفة المثالية الخالصة لتفوق الأخيرة بنقطة بدء صحيحة هي وجود الله وجودًا مجردًا، كذلك انهار سلطان التفسير المادي تحت ضربات العلم حيث أصبح العلم يعنى بجزئيات فروعه كالنبات والحيوان والطبيعة والكيمياء إلى آخره. أصبح لكل نوع ولكل فرع من نوع قوانينه وعلمه الخاص وظهر بذلك عجز المادية عن تقديم التعليل الصحيح المتفق على نتائج العلم.

ثانيًا: ما آل إليه المذهب فِي ضوء العلم:

يطول بنا الحديث لو نظرنا إلى الفلسفة الماركسية فِي ضوء الخطوات الواسعة الَّتِي خطاها العلم عما كان عليه عندما أعلن ماركس تفسيره المادي.

ومن هنا سنقتصر فِي معالجتنا لنقطتين:

أ - اختفاء فكرة الحتمية فِي القانون العلمي.

ب- تبديل النظر إلى المادة فِي ضوء التجارب العلمية.

ونتكلم عن هاتين النقطتين باختصار فيما يلي:

أ - الحتمية، بدأت فكرة الآلية أو الحتمية تظهر أمام العلماء فِي فكرة "حتمية القانون العلمي القائم على مفهوم السببية التجريبية حيث تراءت لجاليليو ونيوتن قوانين الفلك والمادة فِي حتمية الانفكاك منها ويا ليتها وقفت عند هذا الحد فِي تفسير الحركات الطبيعية، ولو فعلت لكان لها عذرها بسبب قصور المنهج التجريبي فِي وقتها، إنَّما امتد طغيانها بفعل غرور الآخذين بِها ونفوذهم وشهرتهم العلمية لكي تشمل من العلوم والمعارف ما ليس للتجربة فيه نصيب كعلوم الإنسان من أخلاق ونفس واجتماع وتاريخ"[(١)].

ولكن ثبت فِي ضوء التقدم العلمي الحديث خطأ فكرة الحتمية وحل محلها الاحتمال والظن والتخمين فالعلم إذن هو عبارة عن تصورات ذهنية ناشئة عن الملاحظة والتجريب من شأنها أن تثمر الجديد من الملاحظة والجديد من التجريب. وبناء على هذا التصور فالعلم ليس مطلقًا يبحث عن اليقين غايات ولكنه على الأصح مطلب نجاحه يتوقف على درجة استمراره واضطراده واتصاله.

ب-من خير ما يصلح كمقدمة لهذه النقط قول الأستاذ العقاد: "كان أحدهم يفكر

(١) أحمد إبراهيم الشريف، الحتمية والحرية فِي القانون العلمي (ص٢٢، ٢٣) الدار القومية.

فِي تفسير الكون بالفكرة أو بالحقائق الغيبية ويقول وهو يدق بيده على المائدة ويخبط بمقدمه على الأرض: هذه الحقيقة الَّتِي تفسر لنا كل شيء وليست تلك الفروض المغيبة وراء الواقع الملموس باليدين"(١).

فما الذي حدث لهذا التصور؟ كان من أهم التطورات العلمية فِي القرن العشرين أن البحث فِي تركيب الذرة قد دلنا على أن المادة مؤلفة من كهرباء وقد ثبت ذلك بالدليل الحسي وأخذت صورة فوتوغرافية للبروتونات والإلكترونات المتحركة ودخل لغة العلم لفظ جديد هو الطاقة والأصل فِي الطاقة أَنَّها الاستطاعة والمقدور، وفي لغة العلم فهو نوع من المقدرة أيضًا إلا أَنَّها مقدرة الأجسام على إحداث الحركة(٢).

يقول الدكتور مشرفة -رحمه الله-: (فقد تغللت فكرة "الطاقة" فِي مناحي العالم الطبيعي، حَتَّى شملت كل متحرك أو باعث على الحركة من حرارة وضوء وكهرباء ومغناطيس وقوى جاذبية، ولم تترك خارج ميدانها إلا المادة الساكنة، بحيث يصح أن يقال: إن الكون الطبيعي ينقسم قسمين: مادة وطاقة).

وقد كان علماء القرن التاسع عشر يظنون أن الطاقة حالة تحل بالمادة، فالكهربائية، مثلاً عرض من الأعراض، جوهره المادة، لأنك إذا حككت قطعة من حجر الكهرباء اكتسب الصفة الَّتِي يجذب الأجسام إليه، وقد تزول هذه الصفة عنه إذا لمسته بيدك، مِمَّا يدل على أن المادة هي الجوهر والكهرباء هي العرض.

ولقد كان من أهم التطورات العلمية فِي القرن العشرين أن البحث فِي تركيب الذرة قد دلنا على أن المادة مؤلفة من كهرباء. وقد ثبت ذلك بالدليل الحسي، وأخذت صورة فوتوغرافية للبروتونات، والإلكترونات المتحركة، وثبت أن كتلة الإلكترون وهي مقياس ماديته، ناتجة عن حالته الكهربائية، وبذلك صارت المادة نفسها نوعًا من أنواع الطاقة، وصار لنا أن نتكلم عن الطاقة المادية، كما نتحدث عن الطاقة الكهربائية والحرارية والكهربائية والمغناطيسية وما إليها (٣).

---

(١) العقاد: الشيوعية والإنسانية (ص١٢٤).

(٢) د. علي مصطفى مشرفة بك: نفسه.

(٣) د. علي مصطفى مشرفة بك: العلم والحياة (ص٩٦) سلسلة اقرأ. العدد ٣٨ يناير سنة ١٩٤٦م دار المعارف بالقاهرة.

وإذا كانت الثنائية قد ظهرت فِي المادة بعامة فهي أظهر ما تكون فِي كيان الإنسان حيث لا يمكن تفسير الإنسان إلا بوجود حقيقة أخرى غير مرئية وهي الروح فالذي يقول بأن الإنسان مجموعة وظائف فسيولوجية مادية لا غير عليه أن يفسر لنا أين يذهب ذلك الإنسان فِي لحظة النوم حيث تقوم جميع وظائف الجسم بأداء دورها أثناء النوم فنحن أمام رجل نائم أشبه بشجرة فأين الإنسان فِي تلك الجثة النائمة الَّتِي إذا تحركت نشطت وأدت أدوارها فِي الحياة[١]؟.

ثالثًا: فِي ضوء الإسلام:

وتأتي حقائق الإسلام فتتوج ما دعمـــه الفكر الإنساني والنظر العلمي التجريبي وقد سبق أن قلنا: إن الإسلام لا يهزم قط فِي مناقشة حرة بل يزدهر وتتألق براهينه من خلال الحوار العقلي[٢]. فالفكر المستنير المستند على موازين سوية يرى تناقضًا فِي استناد الفلسفة الماركسية على أهم أفكار الفلسفة المثالية وكذلك فإن التصور العلمي الذي يزعم الماركسيون أنَّهم يبنون عليه جدلهم وتوقعاتهم الحتمية هذا التصور قد أصبح مخالفًا تمامًا لما كان يظنه أهل العصر الذي عاش فيه صاحب المذهب ولذا فإننا نستطيع القول أن الموقف الإسلامي تضمن هذين النقدين ونضيف إليهما أمران:

١- **دعوى الإلحاد**: أو القول بأن الدين أفيون الشعوب، إذ إننا نرى أن ماركس لَم يفطن إلى ما نتج عن الإلحاد من الهبوط بالإنسان إلى درك البهيمة ونحن نعلم أنه كان يهوديًّا فِي أعماقه ولم تكن مهاجمته لليهودية إلا لتبرير محاربة الأديان الأخرى وإليكم وصف توينبي -مرة أخرى- حيث لفت نظره تقليد الماركسية للعقيدة الدينية فِي معالمها الرئيسية حيث نشاهد الماركسية تتحول إلى بديل عاطفي وثقافي للمسيحية الأرثوذكسية مع إحلال ماركس حل موسى عليه السلام ولينين مكان المسيح عليه السلام وقيام مجموعة من أعمالهما بدور الكتب المقدسة لهذه الديانة الإلحادية ذات الطابع الحربي على أن الظاهرة تأخذ طابعًا مختلفًا إذ تحول اهتمامنا من العقيدة إلى الأعمال[٣].

ألا يدل ذلك على معرفة أصحاب المذهب لحاجة الإنسان إلى الدين وأن العاطفة

---

(١) د. مصطفى محمود: رحلتي من الشك إلى الإيمان. (ص٢٥) دار الدعوة، بيروت.

(٢) خفاجة: حوار مع الشيوعية (ص٨٣).

(٣) توينبي: موجز تاريخ العالم (ج١ ص٣٤٢) وينظر أيضًا (ص٣٤٠، ٣٤٩).

الدينية لاصقة بالنفس ولها تأثيرها العميق في حياة الشعوب والأفراد؟[١]

ومن الجهل وصف الإسلام بالأفيون فإن من المعروف أن الإسلام يأبى للمسلم أن ينسى نصيبه من الدنيا ويأمره أن يأخذ من طيباتها بل نذهب -كما يقول الأستاذ العقاد- إلى أبعد من ذلك فنستعرض مواقف أعداء الإسلام الذين لاحظوا أنه لا يمكن اتهامه بتحسين الجبن أو الاستكانة لأتباعه ومن هنا خطر لهم أن يصفوه بنقيض ذلك، ويبالغوا فيما وصفوه فيقولوا عنه: إنه دين السيف أو دين القتال.

وهل نستطيع الإغضاء عن التحولات في أفكار بعض كبار الفلاسفة الشيوعيين شوقًا إلى تطلعات الروح وحاجات النفس؟

إن أمامنا الفيلسوف جارودي الذي أسلم، وقبل إسلامه تطور تأمله الفلسفي إلى اكتشاف حدود الماركسية والتفتح إلى آفاق الروح!!.

وأيضًا سولجنتسين الروسي فإن كتبه الَّتي نشرت أخيرًا تطفح بالشوق إلى الروح وتذخر بمعاني التسامي عن المادة والتوق إلى المطلق وذلك أكثر من نصف قرن بعد قيام الثورة اللينينية الماركسية في روسيا[٢].

ولم تقتصر هذه التحولات على مجال الفكر والتأليف وحده بل تعدته إلى مظاهر تغيير السلوك في أوساط الشباب، كالإقبال على تحضير الأرواح مثلاً، مِمَّا أزعج كبير علماء التربية في الاتحاد السوفيتي البروفسير دكتور ليونتيف، فعلق على هذا "الانحراف" في رأيه بأنه يرجع إلى سببين:

أولاً: أن هذا السلوك يثبت أن المادة العلمية فشلت في أن تصبح وسائلهم في التفكير.

ثانيًا: ظهور فراغ ونقص في الحياة الحقيقية الأصلية ومؤشراتها وقد بدأت بدلائل متعددة تملأ هذا الفراغ مِمَّا سبب هذا التوزيع النفسي وهذه النوازع والنـــزعات[٣].

ولهذا فلا يدهشنا أنه بسبب معاناة أفراد الشعب من فراغ العقيدة، فأخذ يعالجه

---

(١) د. محمود قاسم: مقدمة كتاب مبادئ علم الاجتماع الديني لروجيه باستيد. ط. الأنجلو.

(٢) محمد الغزالي: هذه حالتنا بمجلة الهلال عدد أكتوبر سنة ١٩٧٧م (ص٣٢).

(٣) مقال بعنوان: ظاهرة غريبة تصنع خطوطًا من الحيرة والقلق فوق وجوه المسئولين عن الشباب في الاتحاد السوفيتي- بقلم عبد الملك خليل- جريدة الأهرام الصادرة في ٢٧ شوال سنة ١٣٩٧هـ - ١٠ أكتوبر سنة ١٩٧٧م.

دهاقنة الحرب الشيوعيين بملئه بالبديل: فمن المعروف أن جثمان لينين فِي الميدان الأحمر بموسكو يعتبر محاجًا لجميع الشيوعيين، ومن يزوره منهم ينحني أمامه، ويقف بخشوع منتظرًا فِي صف طويل ليسمح له بمشاهدته وتحيته ثم الخروج من باب آخر!!

أليس هذا السلوك من قبيل العبادة الَّتِي تتضمن الطاعة والخضوع والمحبة؟ لقد أحل الزعماء فِي أذهان الجماهير المضللة المقهورة (عبادة الفرد) بدلاً من عبادة الله تعالى!!.

وإلى القارئ تصورًا فذًا لأثر موت ستالين فِي نفوس الشعب هناك: يقول يوجين يفتوشنكو معبرًا عن صدى موت ستالين: كنت لا أستطيع أن أتصوره ميتًا!! كان جزءًا مني وكنت لا أفهم كيف يمكن أن ينفصل أحدنا عن الآخر، وأصيب الناس بحالة شلل!! كانوا قد تعودوا على أن يفكر ستالين من أجلهم وبدونه أحسوا أَنَّهم ضائعون.

وبكت كل روسيا وكانت الدموع صادقة.

ثم استطرد فِي وصف الجنازة بقوله: (وظل الناس يتدفقون من كل مكان يدفعون الذين يسبقونهم كما لو كانوا يتعجلون الوصول إلى جثمان المعبود الذي توفي) [(١)].

وعندما نقرأ تقرير السكرتير العام للجنة المركزية للحزب الشيوعي بمناسبة الاحتفال بالعيد المئوي لميلاد لينين تقع أعيننا على العديد من الأوصاف والنعوت الَّتِي ترفع مؤسس الدولة وفيلسوفها إلى مصاف النبيين، فهو رجل ذو نقاء ثقافي وسحر شخصيته لا مثيل لها، ثم يوصف أيضًا بأنه لا يزال حيًّا يشارك فِي عملنا، لا يزال الحكيم والمعلم الذي يعتمد عليه!! ويأتي فِي ختام الهتاف التقليدي وصفًا يصل به إلى مرتبة الألوهية، فيصيح بكلمات التقرير (لينين كان حيًّا، ولا يزال حيًّا وسيظل حيًّا)[(٢)].

٢- تفسير أصل الحياة:

يزعمون أَنَّها انبعثت من الخلية الأولى بعد العصور الجيولوجية الموغلة فِي القدم فأرجعوا الحياة إلى الصدفة وقد أصبح من قبيل الغض من قيمة العقل بل الاستهانة بشأنه محاولة الإيهام بنشأة الحياة من الصدفة.

فهل هناك افتراض أوهن من القول بأن الصدفة هي الَّتِي أوجدت العالم وما هو

---

(١) يوجين يفتوشنكو: حياة شاعر ترجمة حليم أحمد طوسون، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة. بدون تاريخ.

(٢) ل. أ. بريجنيف: أفكار لينين تحيا وتنتصر/ مطبوعات وكالة أنباء نوفوستي سنة ١٩٧٠م (ص٤٠، ٤١).

الأقرب إلى التصديق: أن نرجع الخلق إلى الصدفة أم إلى خالق قادر حكيم مدبر تنطق المخلوقات كلها بصفاته، ﴿**أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون**﴾[الطور: ٣٥]، إذ لا نملك أمام تأمل آيات المخلوقات فِي دقتها وتناسقها وانبثاق الحياة فِي الكائنات كلها من صغيرها ودقيقها كالحشرات والديدان إلى أكبرها وأعظمها كالكواكب السيارة من الشمس والقمر والأفلاك السائرة فِي الفضاء لا نملك إلا الوقوف متسائلين أبالصدفة تلتئم الجروح وتخبط شفراها بنفسها بدون جراح؟ أبالصدفة يدرك عبّاد الشمس أن الشمس هي مصدر حياته فيتبعها؟ أبالصدفة تستدل الطيور والأسماك على أوطانها بعد آلاف الأميال وعبر الصحاري والبحار؟ أبالصدفة يكسر الكتكوت البيضة عند أضعف نقطة فيها ليخرج؟ فالحق أن العالم الذي نعيش فيه يدل على النظام والانضباط من أصغر ذرة إلى أكبر فلك فالعبث غير موجود إلا فِي عقولنا وأحكامنا المنحرفة وباختصار شديد للموضوع كله نقول: إن الزعم بأن كل هذا النظام حدث صدفة كالادعاء بأن انفجارًا فِي مطبعة أدى إلى أن تصطف الحروف على هيئة قانون محكم ولا شك أن هذه المحاولة تدل على استماتة العقل الخبيث الماكر لتجنب صوت الفطرة الذي يفرض نفسه فرضًا ليقول بأن هناك خالقًا مدبرًا حكيمًا عظيمًا جل شأنه.

٣- الوجودية وموقف الإسلام منها:

تنسب كلمة (الوجودية) إلى الوجود، لا الوجود المطلق ولكنها تعني أن يهتدي الإنسان إلى وجوده بنفسه، لا بالتحليل النفسي والمراقبة الباطنية، ولا يهتدي بهدي الأخلاق المقررة وأصول الآداب المتواضع عليها لأنَّها تنشأ قبل نشوء الأفراد، وإنَّما نهتدي إلى وجودنا بثورة فِي أعماق هذا الوجود، أي بصدمة عاطفة قوية، أو بيقظة من يقظات الضمير أو بضربة من ضربات التجارب تفصلنا من المجتمع الذي نعيش فيه أو نتناول مكاننا منه بالتحويل والتبديل[1].

بدأت الوجودية بمؤسس هذا المذهب فِي العصر الحديث سورين كركجرد الدنمركي، وكانت حياته تفسير مذهبه إذ صدم فِي مقتبل شبابه ثم تعددت المذاهب فأصبحت وجوديات كثيرة، وكان الأساس الصحيح الذي تقوم عليه الوجوديات السليمة هو إنصاف الفرد من طغيان الجماعة على استقلاله، كحركة رد فعل ضد طغيان المذهب

(١) العقاد: أفيون الشعوب، دار الاعتصام (ص٩٩) ط.٧٥م المذاهب الهدامة.

الشيوعي وسيطرة الجماعة على الفرد، صدمة عاطفية فاختار وجوده أن يعيش على سنة السيد المسيح عليه السلام في هذه الدنيا الَّتي لا تجتمع فيها القداسة والوجاهة، وكان يؤمن بحق الفرد في اختيار عقيدته أعظم من حق الكنيسة وحق الجماعة، والفرد وحده غير قابل للتكرار، وكل ما يستطيعه المؤمن للمؤمن أن يريه بالمثل المحسوس أن باب الاختيار مفتوح وأنه إما أن يختار وجوده بإلهام ضميره أو يضيع[١].

أما الصورة الأخرى فهي صورة من صور الإباحية الأخلاقية يقيمها أصحابها على سند فلسفي يسوغون به ضعفهم وانحلالهم وهم يخجلون من الضعف والانحلال بغير سند منسوب إلى الفكر والفلسفة[٢].

ولم يبعد المذهب على هذه الصورة الَّتي تركها كيركجارد، إذ انتقل من فرنسا على يد أمثال: سارتر وألبرت كاموس، وسيمون دي بوفوار، واصطنعت لمسات خاصة، ففيها النـــزعة الوجدانية وفيها الإيمان بحرية الفرد وفيها التمرد على سلطان الكهانة[٣].

وانتقلت هذه الأفكار ضمن ما انتقل إلى العالم الإسلامي من خلال ترجمة الأعمال الفلسفية والأدبية، ولكن لَم تعرف الوجودية على الأغلب فِي العالم الإسلامي كفلسفة بقدر ما عرفت مِمَّا تسرب من آثارها فِي الأعمال الأدبية كالقصة والرواية الَّتي عبرت عن حالة الغربة والضياع واللاجدوى لاسيما عقب الحرب العالمية الثانية، أو أنَّها ظهرت بسبب تضاعف الخطر على وجود الفرد بعد ظهور الشيوعية والنازية والفاشية، وما إليها الَّتي تلغي حق الفرد فِي جانب حق الدولة أو الجماعة.

وارتبطت الوجودية فِي الأذهان لدى المثقفين بعامة بسارتر وإنتاجه الفلسفي والأدبي وأكثر ما تمثل آراءه فِي رواياته المسرحية، وأبطاله المعروضة فِي تلك الروايات ومنهم من يستبيح الإجرام أو الشذوذ أو التبذل أو الخيانة[٤]. ولذا فسنقتصر على الإلمام بآرائه توطئة لنقدها من وجهة النظر الإسلامية.

---

(١) المصدر السابق (ص١٠٠، ١٠١).
(٢) المصدر نفسه (ص١١٩).
(٣) المصدر السابق (ص١٠٥).
(٤) العقاد: بين الكتب والناس (ص٢٦).

الأساس الفلسفي للوجودية:

تقوم الوجودية كفلسفة على فكرة رئيسية مؤداها أن الوجود أسبق من الماهية، ويعرف سارتر الوجودية بأنَّها مذهب إنساني، إلا أنه يلح فِي تحليل النواحي القذرة البشعة من الإنسان فِي قصصه ومسرحياته، ويعود موقفه الميتافيزيقي إلى الادعاء بأنه يجب البدء من "الذاتية" لدراسة الإنسان، فينظر إليه كما هو موجود فِي بيئة معينة وفي كل فرد دون اعتبار للمعنى الكلي الذي يقال أنه يمثل الماهية(١).

وفي هذا الصدد يقول سارتر: "إن ذلك يعني أن الإنسان يوجد قبل كل شيء، يصادف ويظهر فِي الطبيعة والكون ومن ثم يحدد ويعرف"(٢).

فما هي الطريقة الَّتِي يقرر بِها الفرد وجوده؟

عند بعضهم أن وجود الفرد يتقرر ويتحقق بإطلاق العنان لرغباته وشهواته يفعل ما يشاء ولا يبالي العرف أو الدين، وعند فريق آخر من الوجوديين أن الفرد يتحقق وجوده إذا اتصل بالوجود الأعظم وجود الإله أو وجود الكون، وعند البعض منهم يتحقق وجود الفرد بمواجهة المخاوف والأخطار والتعرض للقلق والمحنة واستخراج كل قوة فِي أعماق النفس بتجربة الخوف والتغلب عليه وقبول الأقدار قبول الاختيار(٣). وهكذا تتراوح آراء الوجوديين بين المؤمنين والملحدين، أما أكثرهم تطرفًا -وهو سارتر اليهودي الفرنسي فإنه يقرر أن (الإنسان كما تتصوره الوجودية ليس له فِي البدء أي وجود حَتَّى يمكن تعريفه وتحديده، وأن هذا التعريف وهذا التجريد لا يصح وجودهما إلا بعد أن يكون الإنسان قد وجد على الشكل الذي يوجد نفسه عليه).

وتصور سارتر ناجم عن إلحاده وكفره إذ ينكر ماهية الإنسان المخلوق سلفًا(٤). وبعبارة أخرى فإنه ما دام الفرد هو الموجود الحقيقي، فلا معنى للقول بالطبيعة البشرية، والقول بالأخلاق الَّتِي تفرضها هذه الطبيعة، أو بالأقدار الَّتِي رسمت لها طريقها قبل أن تبرز إلى عالم الوجود(٥).

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (ص٤٣٤).

(٢) سارتر: الوجودية مذهب إنساني (ص٣٧) ترجمة عبد المنعم الحفني سنة ١٩٧٧م.

(٣) العقاد: أفيون الشعوب (ص١٠٨، ١٠٩).

(٤) سارتر: الوجودية مذهب إنساني (ص٣٧).

(٥) عباس العقاد: بين الكتب والناس. (ص٢٥).

وإزاء افتقاد الإنسان لطريق الهداية فإنه لن يجد عونًا فِي هذه الأرض ولن يجد ما يهديه أو يحدد له معالم سيره ولذلك فعلى عاتق الإنسان وحده يقع عبء تفسير معالم الحياة الَّتِي هي أشبه بالطلاسم، ومادام الإنسان مدعوًا فِي كل لحظة لعملية يسميها (اختراع الإنسان) فإنه يحتاج إلى تغيير أخلاقه دون التوقف عند مبادئ ثابتة.

وهنا يحس بالمأزق لأن هدم أسس الأخلاق وإنكار القيم الأزلية لا يبقي على شيء له أهمية واعتبار فِي الحياة ويصبح الفرد قادرًا على التصرف كما يشاء وعاجزًا فِي الوقت نفسه عن الحكم على تصرفات غيره، وعندئذ نراه مضطرًا للإبقاء على حد أدنى لثبات الأخلاق فيعترف بأنه مهما كانت الأخلاق متغيرة فإنه لا يعدم منها مظهرًا يصح أن يعتبر شاملاً(١).

وإذا اعترف بثبات الحد الأدنى، فما المانع من إقرار الحد الأعلى، فالأخلاق قيم كيفية وليست مقادير كمية كالدينار والدرهم؟!

النقد الفلسفي للوجودية:

أول ما يقال: "إن تصور سبق الوجود على الماهية خطأ فِي العقل والمنطق، وخطأ في القياس والاستدلال، فوجود النوع الإنساني أولاً وجود حقيقي صادق فِي الحس كصدق وجود الفرد أو أصدق لأن وجود النوع الإنساني حقيقة "بيولوجية" من حقائق اللحم والدم، وليس فرضًا من فروض التصور فِي الأذهان، ولا يتم كيان الفرد نفسه إلا إذا نضجت منه الوظائف النوعية الَّتِي يتحقق بِها وجوده كما يتحقق بِها النوع"(٢).

كما يُتّهم المذهب أيضًا بأنه لا يهتم بوصف مظاهر خيرة من مظاهر الحياة بل لا يصور إلا الجبان والفاسق والضعيف والمائع وصاحب الخلق المنحل متناسيًا مظاهر الحياة الآملة فِي المستقبل فكأنه ينظر دائمًا إلى الذين هم فضلات فِي جسم الإنسانية متخذين منهم مقطع النظر إليها جميعًا فأدى ذلك إلى التشاؤم والقلق والسخط والشك فِي الخير والحق والقيم(٣). ولذا فقد غاب عن الوجودية أو تعمدت نكران الأحاسيس البهيجة للإنسان متمثلة فِي معاني لا يمكن حصرها نذكر منها على سبيل المثال مظاهر إنسانية لا

---

(١) سارتر: الوجودية مذهب إنساني (ص١٠٦).

(٢) العقاد: بين الكتب والناس (ص٣٦).

(٣) عبد المنعم خلاف: العقل المؤمن (ص١٣٨).

ينكرها إلا من انطمست بصيرته والأمثلة على ذلك كثيرة كحنان الأم وتضحيات الأب ومحبة الأهل والأخوة والأصدقاء وكابتسامة الطفل وإشراق الشمس وضوء القمر، إن الوجوديين يتعمدون إنكار الأحاسيس بالانتصار والنجاح ومتعة الوصول إلى الأهداف وخبرة السعادة بالتضحية والإيثار وغيرها من مباهج الحياة ومتعها المشروعة.

وهذه الأدلة مستمدة من أحاسيس وجدانية وخبرات إنسانية لا يخلو منها كلها أو بعضها إنسان قط وإلا أصبحت الحياة غير محتملة، ولأقبلت البشرية كلها على الانتحار الجماعي لو اقتصرت على الصور الممسوخة الَّتِي يقدمها سارتر فِي قصصه ومسرحياته، ولما قامت حضارات ولما قرأنا عن تاريخ أمم عاشت قرونًا طويلة ولدمر الإنسان نفسه بنفسه.

ويرى الفيلسوف كارل ياسبرز أننا فِي العصر الحاضر فِي حاجة إلى فلسفة (العقل والإيمان) لا الفلسفة (الوجودية) و(الوضعية).

وتعليل هذه أن الوجود العياني المشخص الذي يعتد به (الوجوديون) و(الوضعيون) المحدثون أيما اعتداد، لا يمكن أن يكون المرجع لكل شيء فِي الكون، بل إن فوقه وجودًا آخر متميزًا عنه كل التميز، مجاوزًا له تمام المجاوزة، ولا يكون لذلك الوجود العياني وجودًا إلا بالقياس إليه، وهذا الوجود الآخر المتميز هو (المتعالي)، وفي عقيدتنا هو الله سبحانه وتعالى.

وفي التصور الفلسفي الوجودي والوضعي نرى الإنسان وقد غرته نفسه وظن أنه الكائن الوحيد، ونسي خالقه ﷻ الذي خلقه فسواه فعدله.

وهنا يصف لنا ياسبرز الطريق الذي يسير فيه الإنسان الحديث فِي المجتمع (الوجودي) (الوضعي) (الجدلي) بأنه طريق موغل فِي الظلام، إذ أعرض الإنسان عن العقل، وكفر بالله تعالى، فضل ضلالاً بعيدًا، وأضحى بلا روح، حين اغترب عن نفسه، ونضبت آماله، فاستبدت به الهواجس والهموم.

ثم يقترح هذا الفيلسوف بِما يراه مخرجًا من هذا المأزق وحلاًّ لهذه المشكلة، فيرى أن واجبنا فِي هذا العصر، الذي يسوده الخرق والجموح أن ندعوه إلى الثقة بالعقل والإيمان بالغيب، ومجاوزة (الزماني) للتطلع إلى (الأبدي)، تلك هي السبل إلى (تأنيس) الإنسان، أي تلطيف سره، وتفريج كربه، وتحويل مقامه من (الغربة) إلى "الخلوة" ومن الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل.

ويقول أخيرًا: إننا نريد أن نستوثق من بقاء شيء أبدي، حَتَّى فِي أبشع ضروب اليأس والدمار وفي البأساء والضراء، نريد أن نتأمل أصل الإنسان[١].

وسيطرت الفلسفة الوجودية -كما يقرر جارودي- أكثر من ثلث قرن، وكانت فِي أسلوب مواجهتها للعالم تمثل صورة الفردانية اليائسة، وربَّما كان فضلها الوحيد هو إبراز الذاتية ومسئولية الإنسان أمام الاختيار، وكان ذلك ضروريًّا فِي وقت سادت فيه نظم العسكرية إبان الحرب، وعقب الهزيمة الشاملة للفاشية الهتلرية، وانتشار مآسي الاشتراكية (البيروقراطية)[٢]. الَّتي قامت تنكر فردانية الفرد.

أما موطن الضعف القاتل فِي الوجودية فإنَّها ضحت -فِي رأي جارودي- بالعقل الموضوعي، وأيضًا (بالصرامة العلمية وبالنظم الموروثة، فتوهمت أن التاريخ من صنع وانبثاق المشروعات الحرة فقط)[٣].

وظهرت أيضًا خيبة الأمل فِي فلسفات الوجود نتيجة فشلها فِي إقامة العلوم الإنسانية لاعتمادها كليًّا فقط على الذات والاستغناء عن الموضوعية عند معالجة الروابط الإنسانية[٤].

وبوعي جارودي وفهمه العميق للفلسفة الوجودية أخذ فِي نقد روادها واحدًا فواحدًا، فمنهم سارتر الذي وصف الحياة بأنَّها مجرد عاطفة أو شغف غير مجد!!.

وألبير كامي المروج لفكرة (العبث) غير المجدي لَم يكتنف بعرضها مجردة بل خلطها بفكرة أسطورية تنسب إلى "سيسيف" الذي يظل إلى الأبد يدحرج حجرًا إلى قمة بالجبل، وعندما يصل الحجر إلى القمة يسقط فيعود "سيسيف" لدفعه آملاً فِي الوصول إلى القمة وهكذا إلى ما لا نِهاية!!

ويشفق جارودي من آثار هذه الفلسفة على الشباب، إذ تدفع به إلى اليأس واعتبار

---

(١) كارل ياسبرز: مستقبل الإنسانية (ص٩، ١٠) ترجمة وتقديم. عثمان أمين. ط. الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٣م.

(٢) لفظ يشير فِي أصله إلى اسم المكتب بالفرنسية **Bureau** ثم أصبح مصطلحًا على أعمال التعقيدات المكتبية أو "الروتين".

(٣) جارودي: نظرات حول الإنسان (ص٢٩٧) ترجمة د. يحيى هويدي- المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة سنة ١٩٨٣م.

(٤) نفسه (ص٢٩٨).

الحياة جحيمًا أو هاوية يسيرون إليها بعين مغمضة!!

ويسأل في حيرة: كيف أصف هؤلاء المفكرين والكتاب؟

ثم يجيبنا بقوله: (إنهم سفاحو الثقافة والفكر)!!

ويرى في النهاية أنه أمام هذا الفكر الفلسفي الباعث على التشاؤم والحاض على اليأس -تلمع بارقة الأمر في الإسلام- ولكنه بفهمه للشعب الفرنسي يرى مخاطبته بلغته، ويعني بذلك (ألا يكتفي بترديد التعاليم ويعرف كيف يغوص إلى الروح، روح الإسلام هنا فقط تظهر بارقة الأمل، الأمل في بعث جديد)[١].

وينبغي أن تأخذ هذه المشورة دورها التنفيذي على أيدي الدعاة والمجالس والهيئات الإسلامية والجهات الدعوية الرسمية والأهلية ببلاد المسلمين، فإن آراء الفيلسوف الكبير لَم تجد بعد من الأسف ما تستحقه من العناية الجديرة بها في عالمنا الإسلامي مع أن (حدث) إسلامه يعتبر بلا مبالغة من أهم الأحداث الثقافية في السنوات الأخيرة!!

ويسقط سارتر إلى هاوية الإلحاد عندما يصور الإنسان بغير عون في هذه الأرض، ولن يجد ما يهديه أو يحدد له معالم سيره، ثم يدمر الإنسان الفرد والمجتمعات معًا عندما يصف الأخلاق بأنَّها متغيرة، تتغير طبقًا لما يقع الفرد عليها من اختيار فيقول: (فكل فرد هو عالم قائم بذاته يصنع لنفسه أخلاقه وآدابه وعقائده وآراءه فيختار الإباحة إن شاء، وهو المسئول عما يصيبه من جراء إباحته أو جراء نسكه وزهده)[٢].

أما التلاعب بالقيم الأخلاقية الثابتة فهو الباب الذي فتح على مصراعيه للفوضى اللاأخلاقية المدمرة لكيان الأفراد والأمم.

ولئن كان الزهد والنسك أخف وطأة من الإباحية، فإن اتخاذ الزهد مسلكًا للحياة يحتاج إلى عقيدة راسخة وفضائل أخلاقية سامية لَم نعثر عليها عند الوجوديين إذ كان الغالب عليهم حياة الإباحة والفوضى والشذوذ!

إليك مثلاً قول (هيدجر) في وصفه (للقلق) كعاطفة (وجودية): (... وحينما يستولي على أنفسنا الشعور بالقلق، فهنالك لابد من أن ندرك أنه قد قذف بنا إلى هذا العالم على الرغم منا، وأنه قد خلي بيننا وبين ذواتنا، وأننا (مهجورون) لا نجد خلفنا أية

---

(١) جارودي: محاضرة "حوار الحضارات" كتيب مصلحة الاستعلامات (ص٣٣).

(٢) سارتر: الوجودية مذهب إنساني (ص٢٥).

دعامة نستند إليها، ولا نلمح أمامنا أي هدف ننـــزع إليه، ولا نرى فوقنا أية قوة عليا تعيننا على التحكم في مصيرنا)(١). إن هذه العبارة فضلاً عن احتوائها على إلحاد صريح فإننا نشفق عليه وعلى أمثاله؛ لأنه هو الذي وضع نفسه في هذا الموضع وبعد ذلك نقول له: إن القلق الدائم يعصف بالنفس الإنسانية ويتهاوى بها إلى حضيض اليأس، إنه كالنار تأكل الأخضر واليابس، وتحيل الإنسان إلى ريشة في مهب الريح، تعصف به حيثما تشاء.

ولا ننكر أنه قد يمر بالإنسان قلق عابر مصدره الخوف على فقد شيء أو السعي نحو تحقيق هدف، أو مواجهة مواقف طارئة غير مألوفة، ولكن كل هذه الألوان من القلق أقرب إلى (التوتر) النفسي الذي لا بد منه في الحياة اليومية وسرعان ما يتغلب عليه بالإقبال والعمل وبالقلب المؤمن.

وإذا تكلمنا بلغة علم النفس، تبين لنا أن انفعال (الخوف) من الله تعالى وحده يحقق للإنسان الحياة الأفضل مادام مسلحًا بسلاح الإيمان لأن (الخوف الحقيقي الذي يشعر به المؤمن هو الخوف من الله تعالى؛ لأن إيمانه بالله لا يجعله يخاف الموت، أو الفقر، أو الناس، أو أي شيء آخر في العالم، وإنَّما هو يخاف فقط من غضب الله وسخطه وعذابه)(٢).

ويشرح لنا الدكتور محمد عثمان نجاتي وظيفة الخوف من الله تعالى في حياة المؤمن بقوله: (إنه يجنبه ارتكاب المعاصي، فيقيه بذلك من غضب الله وعذابه ويحثه على أداء العبادات والقيام بالأعمال الصالحة ابتغاء مرضاة الله، فالخوف من الله يؤدي في نهاية الأمر إلى تحقيق الأمن النفسي؛ إذ يغمر المؤمن شعور الرجاء في عفو الله تعالى ورضوانه: **﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَـــزلُ عَلَيْهِمُ الْمَلاَئِكَةُ أَلاَّ تَخَافُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾** [فصلت: ٣٠](٣).

إن القلق وأحاسيس التشاؤم ليس حالة دائمة، ولكن إحساس نفسي مؤقت، وينبغي للإنسان لمقاومة أحاسيس القلق والتشاؤم أن يتذكر أنه أوتي من النعم الكثيرة الَّتي لا تعد ولا تحصى تبعث على الفرح والتفاؤل -بدلاً من القلق والتشاؤم الوجودي، وإذا

---

(١) د. زكريا إبراهيم/دراسات في الفلسفة المعاصرة. (ص٤٣٤/٤٣٥) مكتبة مصر ط. القاهرة (١٩٨٩م).

(٢) د. محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس (ص٧١) ط. دار الشروق (١٤٠٢هـ-١٩٨٢م).

(٣) نفسه.

فتش فِي حياته اليوميـــة- لا السنوات الماضية فحسب، فسيعثر على جوانب السرور والبهجة الَّتِي لا تخلو حياة الإنسان منها قط.

ومع ذلك فإن المسلم يؤمن بأن السعادة فِي هذه الحياة ليست كاملة ولا تامة بل يشوبها الأكدار، وعلى المسلم فِي حركته نحو حياة أفضل أن يستزيد من أعمال الخير نحو نفسه، بمحاربة هواها ويحذر من الخطايا؛ لأن المصائب تأتيه بسبب معاصيه؛ ونحو الغير بالعون بالجهد والمال كلما أمكنه ذلك، وهو فِي هذا السعي الدؤوب يأمل فِي حياة أفضل، حياة أخرى تعوّضه حتمًا.

ومن هذه الزاوية ربَّما نستطيع فهم بعض الحكم من العبادات الَّتِي تصاحب المسلم حَتَّى الموت، أي: نقلته من حياة إلى حياة أخرى؛ فالصلاة مثلاً تؤكد المعنى الذهني للعبودية لله تعالى، وتوحد بين النظر العقلي الإيماني والحركة الجسمانية فِي تثبيت المعنى وترسيخه بأن الإنسان لابد من خضوعه لله تعالى وحده، والصيام ليذكر الإنسان بخاصيته الروحية ويسمو به من غرائزه الحيوانية، وتؤدي الزكاة دورها فِي تغلب الإنسان على شحه وبخله وتعوده على المشاركة والإيثار فتنمّي في نفسه عاطفة المشاركة الجماعية وتتحقق العبودية الكاملة للإنسان بأداء شعيرة الحج، فإنه كما يصفه ابن تيمية (مبني على الذل والعبودية لله ﷻ) وهو عاصم من الانحراف الفلسفي الجاحد الذي يحول الإنسان إلى فرعون أحيانًا.

هذا فضلاً عن الأوراد الَّتِي يواظب عليها المسلم من قراءة القرآن الحكيم وتدبره والالتزام بسنن الرسول ﷺ فِي الأذكار والأعمال صباح مساء ويشكل ذلك كله ارتباط دائم بعقيدة التوحيد، يعمقها، وتقوم سلوك المسلم إذا انحرف أحيانًا أو نسي هدفه وغايته.

إن الجانب الإيجابي فِي هذه الفلسفة هو الحرية الإنسانية وتحمل الإنسان نتائج هذه الحرية[1]. ولكن هناك شق آخر، إذ لا تصبح الحرية فيها ذات هدف إنساني وقيمة إيجابية إلا إذا تقيدت بالقيم الأخلاقية وبغير هذا الالتزام كانت هذه الحرية هادمة للفرد وللمجتمع وللبشرية.

يقول سارتر فِي تعريفه للحرية بغير التزام: (إنَّهم يكتشفون فِي وقت واحد أن كل

---

(١) هنري توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر (ص٥٣٢).

الأفعال الإنسانية سواء، وأنّها -بحتمية مبدئية- محكوم عليها جميعًا بالفشل... وهكذا يستوي آخر الأمر أن أثمل بالشراب فِي وحدتي أو أن أقود الشعوب. وإذا كان لأحد هذين الفعلين أن يمتاز على الآخر، فلن يكون ذلك بفضل هدفه الواقعي، بل بسبب درجة ما يملكه من وعي لهذه الفعل)[1].

إن فلسفته فِي الحرية تتضمن مغالطة ظاهرة عندما يساوي بين أفعال الإنسان، فهل تتساوى الأفعال حقًّا؟

إذا تصورنا الإنساني حركته الحرة نحو الأهداف إنّما يتحرك وفق صور ذهنية وقيم معنوية تصحبها انفعالات وجدانية تدفعه إلى السلوك العملي نحو هدف يختاره مسبقًا بعد المفاضلة والمقارنة بينه وبين غيره، فليس فعل الإنسان الذي يسعى للرزق أو طلبًا للعلم أو معاونة الآخرين، كالإنسان الذي ينوي ارتكاب جريمة، فكيف تتساوى الأفعال الإنسانية؟

إن المثال الذي ضربه سارتر يتضمن مغالطة لا تخفى على أحد؛ إذ يسوي بين فرد يشرب الخمر حَتَّى الثمالة وآخر يقود شعبًا بأكمله!!

ويرى جارودي أن تصور الوجودية للحرية المجردة الصورية تؤدي إلى تطبيقات عملية تبعث على الذعر[2]!!

ويرى جارودي بناء على ذلك أن الوجودية لا تحمل لمشكلتنا أي حل؛ إذ ليس هناك ريب فِي أن (هذه النظرة إنّما تنـــزع إلى شحذ شعورنا بالمسئولية ولكنها فِي الوقت نفسه تجعلنا ننسى أن المرء ليس مسئولاً تجاه نفسه فحسب، بل أيضًا تجاه مجتمعه وطبقته ووطنه)[3].

ولابد من الإشارة إلى أنه قال ذلك قبل إسلامه، ولكنه عندما أسلم وفهم عقيدة الإسلام ونظمه، كتب معبرًا عن المبادئ الثلاثة فِي الاقتصاد والتشريع والسياسة (فإن الله تعالى وحده مالك كل شيء، وهو سبحانه وحده الذي يشرع، وهو أيضًا، ﷻ وحده

---

(١) جارودي: الأخلاق والدين. (ص٤١) نقلاً عن سارتر فِي (الوجود والعدم) ترجمة نـــزيه الحكيم ط ٢ دار الوثبة بدمشق.

(٢) نفسه (ص٤٢) وقد علق بالعبارة أعلاه على قول سيمون دوبوفوار: (افعل ما ينبغي لك، وليكن ما يكون)!!.

(٣) نفسه (ص٤٣).

الآمر الناهي)[(١)].

إذن فإن المبدأ الأساسي في الإسلام لا يجعل الاتجاه نحو المجتمع أو الطبقة أو الوطن، بل طاعة لله تعالى ولرسوله ﷺ انطلاقًا من عقيدة التوحيد، لا يقوم المجتمع في ضوئها على أساس مبدأ (إعلان حقوق الإنسان) وإنَّما يقوم على تعاليم سماوية تحدد واجبات الإنسان[(٢)].

وبعد النقد يأتي البحث عن الدوافع: يقول الأستاذ العقاد: (ومن الخير أن تدرس المذاهب الفكرية بل الأزياء الفكرية، كلما شاع منها في أوروبا مذهب جديد، ولكن من الشر أن تدرس بعناوينها وظواهرها دون ما وراءها من عوامل المصادفة العارضة أو التدبير المقصود)[(٣)].

وحجته في ذلك أن سارتر نصف يهودي أو أكثر من نصف يهودي لأن أمه يهودية ومعظم أيامه يقضيها مع اليهود... ولن تفهم المدارس الحديثة في أوروبا ما لَم تفهم هذه الحقيقة الَّتي لا شك فيها، وهي أن أصبعًا من أصابع اليهود -كامنة وراء كل دعوة تستخف بالقيم الأخلاقية، وترمي إلى هدم القواعد الَّتي يقوم عليها مجتمع الإنسان في جميع الأزمان[(٤)].

موقف الإسلام منها:

افترض سارتر والمروجون لآرائه فروضًا نسجها في خياله وبدأ منها كمسلمات لا نقره عليها للأسباب الَّتي سنذكرها: فقد رأى افتقاد الإنسان لطريق الهداية وحمله وحده مسئولية تفسير معالم الحياة فصارت أمامه أشبه بالطلاسم فأخذته الحيرة وأسلم نفسه لهواجس القلق ومعاول الضياع.

وهنا تظهر حاجة الإنسان إلى الإيمان استجابة لفطرته بل إنه يحتاج للإيمان أكثر من حاجته للطعام والشراب، ثم بالإيمان ذاته يعرف حقيقة نفسه، ويتمكن من تفسير الحياة لتتضح أمامه دروبها، ومسالكها ويعرف غاياتها.

---

(١) جارودي: ما يعد به الإسلام (ص٩٥).

(٢) نفسه (ص٩٩).

(٣) العقاد: بين الكتب والناس (ص٣٣).

(٤) العقاد: بين الكُتب والناس (ص٣٢).

إذ (لولا إيماننا بالقضاء والقدر لقتلنا الحزن، ولولا إيماننا برحمة الله لقتلنا اليأس، ولولا إيماننا بانتصار المثل العليا لجرفنا التيار، ولولا إيماننا بخلود الحق لحسدنا أهل الباطل أو كنا معهم، ولولا إيماننا بقسمة الرزق لكنا من الجشعين، ولولا إيماننا بالمحاسبة عليه لكنا من البخلاء أو المسرفين، ولولا إيماننا بعدالة الله لكنا من الظالمين، ولولا رؤيتنا آثار حكمته لكنا من المتحيرين)(١).

وهكذا فإن الإيمان بالله تعالى ورحمته هو الركيزة الَّتي يستند إليها كل خير، فمن هدمها فقد هدم كل شيء وعندئذ تصبح الحياة سأمًا والكون عدمًا كما يزعم سارتر وهدجر.

أما المسلم فهو يعرف الغاية من خلقه، فإن الله سبحانه ابتلى العباد بالنعم كما ابتلاهم بالمصائب، وعد ذلك كله ابتلاء فقال: **﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾** [الأنبياء: ٣٥]. وقال: **﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُم أَحْسَنُ عَمَلاً﴾**[الكهف:٧]. وقال: **﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾** [الملك:٢]. وقال: **﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾** [هود: ٧]. فأخبر سبحانه وتعالى أنه خلق العالم وقدر أجل الخلق، وخلق ما على الأرض للابتلاء والاختبار(٢).

وهذا الابتلاء إنَّما هو ابتلاء صبر العباد وشكرهم في الخير والشر والسراء والضراء ووردت الأحاديث الكثيرة في بيان ما يقابله المؤمن في حياته من ابتلاءات طوال عمره، منها:

أ - عن صهيب الرومي ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**عجبًا لأمر المؤمن إن أمره كله خير، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر، فكان خيرًا له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرًا له**» رواه مسلم.

ب- وعن مصعب بن سعد عن أبيه ﷺ قال: قلت: يا رسول الله أي الناس أشد بلاء (أي: محنًا وشدائد)؟ قال: «**الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل، يبتلى الرجل على حسب دينه، فإن كان دينه صلبًا اشتد بلاؤه، وإن كان في دينه رقة ابتلاه الله على حسب دينه فما يبرح البلاء بالعبد حَتَّى يمشي على الأرض وما عليه خطيئة**». رواه ابن ماجه

(١) د. مصطفى السباعي: هكذا علمتني الحياة (ص٩٥، ٩٦).

(٢) ابن القيم: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (ص١٣٢) ط. الخانجي (١٣٢٣هـ).

وابن أبي الدنيا والترمذي. وقال: حديث حسن صحيح.

وسنوضح تفاصيل ذلك ببعض آراء علمائنا ومفسرينا:

روى الثعلبي في تفسيره بإسناده عن جعفر بن محمد الصادق ﷺ أنه سُئل عن قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون:١١٥]. لم خلق الخلق؟

فأجاب: لأن الله كان محسنًا بما لَم يزل فيما لَم يزل، فأراد الله أن يفيض إحسانه إلى خلقه، وكان غنيًا عنهم، لَم يخلقهم لجر منفعة ولا لدفع مضرة، ولكن خلقهم وأحسن إليهم وأرسل إليهم الرسل حَتَّى يفصلوا بين الحق والباطل فمن أحسن كافأه بالجنة، ومن عصى كافأه بالنار(١).

فأشار إلى إحدى صفات الله ﷻ، ثم أوضح دور الرسل فِي إبلاغ الحقائق المتصلة بعالم الغيب من تعريف البشر بوحدانية الله ﷻ وإفراده بالألوهية كما نفهم من رده أيضًا معنى الجزاء بالثواب والعقاب المترتب على السلوك الإنساني الحر فِي هذه الحياة.

لَم يخلق الإنسان إذن عبثًا، ولم يلق إلى الحياة بغير هدف كما يظن الوجوديون، ويزيدنا ابن القيم إيضاحًا، فيرى أن الله ﷻ خلق العباد، وخلق الموت والحياة، وجعل ما على الأرض زينة ليبلو عباده ويختبرهم أيهم أحسن عملاً، أي: إن الحكمة من الحياة الدنيا تتمثل فِي الابتلاء أو الاختبار، ويمضي فيشرح لنا حكمة الله فِي تهيئة أسباب الابتلاء وتنويعها بين أسباب داخلية فِي نفوس العباد، وأخرى خارجها، فأمد الإنسان بالعقل والسمع والبصر والإرادة والشهوة والقوى والطبائع والحب والبغض والميل والنفور والأخلاق المتضادة المقتضية لآثارها اقتضاء السبب لسببه، ويضع فِي مقابلها فِي الخارج الأسباب الَّتِي تطلب النفوس حصولها لتنافيه وتكره حصوله فتدفعه عنها، ثم أحد أسباب هذا الابتلاء بأن وكل بِها قرناء من الأرواح الشريرة الظالمة الخبيثة وقرناء من الأرواح الخيرة العادلة الطيبة، وجعل داعي القلب وميوله مترددة بينهما، فهو إلى داعي الخير مرة وإلى داعي الشر مرة ليتم الابتلاء فِي الدار الدنيا -وهي دار الامتحان- وتظهر حكمة الثواب والعقاب فِي دار الجزاء، وكلاهما من الحق الذي خلق الله السموات والأرض به ومن أجله(٢).

---

(١) ابن تيمية: شرح حديث النـــزول (ص١٥٩) ط. منشورات المكتب الإسلامي - بيروت (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

(٢) ابن القيم: أعلام الموقعين (ج٢/ص٦١) ط. المنيرية.

والحق أن الباحث المستند إلى الكتاب والسنة يستطيع أن يستخلص أصولاً لهذه المسائل المتشابكة كمسألة الخير والشر، وماهية الإنسان، والقضاء والقدر، ومدى حرية الإنسان في الفعل، إلى غير ذلك من المسائل الَّتي تشكل معالم بارزة في حياة الإنسان ومصيره، إن في القرآن والسنة حقائق أساسية تتناول خلق الإنسان ومكوناته، والحكمة من الخلق، وبيان الغرض من الحياة الدنيا، وما هي حدود الحرية الإنسانية الَّتي تخضع في حقيقتها للهيمنة الإلهية[1]. ومن هذه الحقائق، أن الإيمان بالله أمر فطري في النفس البشرية وأنه الأساس في السلوك البشري خلال رحلة الإنسان من الدنيا إلى الآخرة، وما أرسل الأنبياء والرسل إلا لتذكير الإنسان بهذه الحقيقة الأساسية من حقائق الغيب الَّتي تبصر الإنسان بخلقه وغايته وتفحم أصحاب الفلسفات كالوجوديين وغيرهم.

وإذا تتبعنا بعض علماء الإسلام الذين التزموا بهذا المنهج، فإننا نعثر على اتفاقهم على التفسيرات الَّتي استخلصوها من الكتاب والسنة، مثل ابتلاء الإنسان وامتحانه في هذه الدنيا كمرحلة انتقالية إلى دار الخلود، والخلافة الَّتي منحها الله سبحانه للإنسان وأمده بالوسائل الَّتي تجعله صالحًا لها، فالخلافة تستحق كما يذكر الراغب الأصفهاني بتحري مكارم الشريعة الَّتي يبلغ بها الإنسان ذروة الكمال الإنساني بالتخلق بالأخلاق الفاضلة.

ويحدثنا عن هذا الراغب الأصفهاني فيفسر قوله تعالى: ﴿**وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ**﴾ [الأعراف:١٢٩]. وغيرها من الآيات وذلك هو الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر باستعمال مكارم الشريعة، ومكارم الشريعة هي الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس في الحكم والإحسان والفضل والقصد منها أن يبلغ بذلك إلى جنة المأوى وجوار رب العزة تبارك وتعالى[2].

وفي موضع آخر يرتقي بالخلافة إلى أعلى مقام، فيذهب إلى أنَّها "الاقتداء به تعالى

---

(١) ونوجه عناية القراء والباحثين إلى الكتاب الجامع لهذا كله تأليف الدكتور فاروق الدسوقي الذي حصل به على جائزة فيصل العالمية (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م) بعنوان: القضاء والقدر في الإسلام. ط. دار الدعوة بالإسكندرية.

والحق أن الدكتور فاروق قد أفادني كثيرًا، وأفاد غيري من الباحثين من زملائه وأصدقائه سواء بالحديث والمناقشة معه، أو بالاطلاع والاسترشاد بما كتب، فجزاه الله عنا خير الجزاء.

(٢) الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص١٨).

على الطاقة البشرية فِي تحري الأفعال الإلهية"[١].

وفي عبارة أخرى جامعة، يلخص لنا فيها الإمام عبد الحميد بن باديس تصوره للإنسان ومكانه من الكون، والغايات الَّتِي ينبغي العمل للوصول إليها فيقول:

بني هذا الكون الدنيوي على أن يقترن فيه الخير بالشر، وأن يتصلا وأن يتشابكا وأن يحيطا بالإنسان من جميع جهاته، ولابد من قدر الله ومن سننه العامة فِي العالم الإنساني، وحكمته المبينة فِي وحيه هي ابتلاء خلقه ليجازوا على ما يكون من كسبهم وسلوكهم بعد أن وهبهم العقل والتمييز وأكمل عليهم نعمته بهداية الدين عدلاً منه تعالى ورحمة، وحكمة أخرى وهي تمرين هذا الإنسان فِي حياته العملية وتدريب فكره على اختيار الأنفع على النافع والنافع على الضار، ثم سوق الجوارح إلى العمل على ذلك الترتيب وترويضها عليه[٢].

وإذا لجأنا أخيرًا إلى مفكر اتخذ المنهج السلفي طريقًا للوصول إلى الحقيقة، فإننا نعثر فِي نظريات ابن القيم على تفسيرات ميتافيزيقية مبنية على فهمه للآيات القرآنية يخط بها طريق الإنسان منذ خلقه إلى يوم بعثه، فقد أوضح لنا القرآن أن الله تعالى فضل آدم عليه السلام وشرفه منوهًا باسمه فِي الآية: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ [البقرة:٣٠]. والتفضيل على الملائكة يرجع إلى ما ذكرته باقي الآيات من انفراد آدم بالعلم، وأنه خلاصة الوجود وثمرته وأنه جمع ما فرقه في العالم فِي آدم (فهو العالم الصغير وفيه ما فِي العالم الكبير)[٣]. ويقصد بذلك أن حكمة الله سبحانه اقتضت خلق آدم عليه السلام من مواد مختلفة، أي من تراب الأرض والماء فأصبحت كالحمأ المسنون، ثم جفت بواسطة الريح فصارت صلصالاً كالفخار ثم قدر لها الأعضاء وغيرها، وأبدع تصويرها وتشكيلها حَتَّى صارت جسدًا متكاملاً كأنه ينطق، إلا إن لا روح فيه ولا حياة، فلما نفخ الله تعالى فيه نفخة (انقلب ذلك الطين لحمًا ودمًا وعظامًا وعروقًا وسمعًا وبصرًا وشمًا وحركة وكلامًا)[٤]. وإضافة الروح هنا إلى الله هي إضافة تخصيص وتشريف.

---

(١) نفسه (ص٢١).

(٢) تفسير (ج٢/ص١٠٦).

(٣) ابن القيم: الفوائد (ص٥٨).

(٤) التبيان فِي أقسام القرآن (ص٢٠٤).

والحديث النبوي بَيَّنَ المزايا الَّتِي اختص بِها آدم وحده وهي (خلق الله له بيديه، ونفخ فيه من روحه، وإسجاد ملائكته له، وتعليمه أسْماء كل شيء)[١].

كما يمتاز الإنسان بالإرادة دون باقي المخلوقات المسخرة لأن ما يشغله هو الصراع بين الخير والشر، إذ إن النفس يدور فيها هذا الصراع بين الملك والعقل والقلب من ناحية، والشيطان والهوى والنفس الأمارة فِي الجهة المضادة، إذ ابتلي الإنسان بالحرب الدائرة بينهما، فإذا فاز الفريق الأول كان السرور والفرح والبهجة وانشراح الصدر، أما إذا كان النجاح من نصيب النفس والهوى والشيطان فإن الهموم والأحزان وضيق الصدر هي النتائج المحققة[٢].

والنفس الإنسانية تسمى بأسْماء ثلاثة طبقًا لصفاقما والأدوار الَّتِي تتعاقب عليها، فهي تارة مطمئنة، وتارة لوامة، وتارة أخرى أمارة[٣]. وأفضل النفوس هي النفس المطمئنة؛ لأن الملك قرينها يسددها ويرغبها فِي الحق، ويزجرها عن الباطل، وذلك بخلاف النفس الأمارة فإن الشيطان قرينها وصاحبها.

هذه هي الحكمة العامة من وجود الإنسان فِي الحياة الدنيوية: وعلى ضوئها يسير المسلم فِي خطوط محددة منضبطة بواسطة الشرع.

إن الحدود الشرعية فِي الإسلام ترسم خط السير، ومن أهم معالمه: التقوى والخوف من الله تعالى لتردعه عن التورط فِي حياة الرذائل.

بل اقتضت حكمة الله تعالى ورحمته أن تتضمن الشريعة خطوطًا وطرقًا يجتازها المسلم حَتَّى فيما أحل له من الطيبات.

إن طريقة المسلم فِي اجتياز هذه الحياة كالسفينة الَّتِي تمخر عباب البحر ويحرص ربانها على ألا تتجاوز حمولتها خط الأمان، إذ لو زادت عن معدلها لأصبحت معرضة للغرق، وبالمثل فعلى المسلم فِي حياته الدنيوية ألا يزيد من أعباء متع الدنيا، ويفضل عليها زاد التقوى، فالتقوى بمثابة الوقود للآلات تحركها وتمضي بِها قدمًا؛ بينما تثقل متع الدنيا وزخارفها كاهله فيعرض نفسه للغرق.

---

(١) ابن القيم: الروح (ص١٥٥).

(٢) ابن القيم: الروح (ص٥٤).

(٣) ابن القيم: الروح (ص٢٦٧).

كذلك فإن حب الترف موقف قبل أن يكون استزادة من الأموال والعقارات والملابس والسيارات والمقتنيات الأخرى المحببة للنفس، قال تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ * قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِّن ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللهِ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران:١٤، ١٥]. وقال ﷻ: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ [القصص:٦٠].

وإذا كان ذلك في المتع المشروعة، فكيف بالأخرى؟

يصور لنا الإمام سعيد النورسي حياة الإنسان بين الدنيا والآخرة بالمقارنة بينه وبين الحيوان فيقول: (نعم، إن الأجهزة الَّتي زرعت في الإنسان ليست هي لهذه الحياة الدنيوية التافهة، وإنَّما أنعمت عليه لحياة باقية دائمة، لها شأنها وأي شأن؛ ذلك لأننا إذا قارنا بين الإنسان والحيوان نرى أن الإنسان أغنى من الحيوان بكثير من حيث الأجهزة والآلام بمائة مرة، ولكنه من حيث لذته وتمتعه بالحياة الدنيا فهو أفقر منه بمائة درجة؛ لأن الإنسان يجد من كل لذة يلتذ بها ويتذوقها آثار آلاف الآلام والمنغصات، فهناك آلام الماضي وغصص الزمن الخالي، ومخاوف المستقبل، وأوهام الزمان الآتي، وهناك الآلام الناتجة من زوال اللذات، كل ذلك يفسد عليه مزاجه وأذواقه ويكدر صفوه حيث تترك كل لذة أثرًا للألم، ولكن الحيوان ليس كذلك، فهو يتلذذ دون ألم، ويتذوق الأشياء صافية دون تكدر وتعب، فلا تعذبه آلام الماضي وترهبه مخاوف المستقبل)[1].

إن في هذا التحليل العلمي المقنع، ردًّا مفحمًا على العبارة الوجودية (افعل ما ينبغي لك وليكن ما يكون)[2].

٤- الفلسفة البراجماتية وموقف الإسلام منها:

تنسب (البراجماتية) كفرع فلسفي إلى أصل شجرتها المسماة بـ(الوضعية) فيجب

---

(١) بديع الزمان الإمام سعيد النورسي: الإنسان والإيمان (من رسائل النور) (ص١٣٠) ترجمة إحسان قاسم الصالحي ومراجعة علي محيي الدين علي. ط. دار الاعتصام (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

(٢) قالتها سيمون دوبوفوار عشيقة سارتر.

أن نُعَرِّف أولاً بالوضعية، ليسهل علينا بعد ذلك فهم أحد معالم الفلسفة البراجماتية.

إن الوضعية: (هي اتجاه فكري يقنع بما هو كائن ويفسره ويرفض ما ينبغي أن يكون). ثم أخذت الوضعية شكلاً جديدًا في الولايات المتحدة الأمريكية اسمه "البراجماتية" هذا الشكل الجديد يحدده الدكتور توفيق الطويل بقوله: (إذا كانت الوضعية قد رفضت التسليم بالحقائق المطلقة والقضايا الميتافيزيقية، فإن الفلسفة العملية لا تتردد في قبولها واعتبارها صادقة متَى كانت مفضية إلى نفع يتحقق في حياة الإنسان)[(١)].

ولفهم مضمون هذه الفلسفة، ينبغي أن نعرف أولاً أصلها اللغوي ثم ننتقل إلى التعريف بمؤسسها "بيرس" ثم بيان تفصيل الفلسفة عند أبرز فلاسفتها وهو وليم جيمس.

والأصل اللغوي الذي يفيد (ما هو عملي) ومن هنا أطلق عليها اسم (الفلسفة العملية) لذا فإنَّها تهتم بالعمل على حساب النظر[(٢)].

مؤسس المذهب الفلسفي هو تشارس ساندر بيرس (١٨٣٩-١٩١٤م) وصاحب فكرة وضع "العمل" مبدأ مطلقًا في مثل قوله: "إن تصورنا لموضوع ما هو إلا تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر".

وهذا يعني أن علامة الحقيقة أو معيارها العمل المنتج لا الحكم العقلي.

ويتوسع في دائرة العمل بحيث يشمل المادي والخلقي أو التصور وتثمر هذه النظرة للعمل اتساع العالم أمامنا، إنه عالم مرن، نستطيع التأثير فيه وتشكيله، وما تصوراتنا إلا فروض أو وسائل لهذا التأثير والتشكيل[(٣)].

أما أشهر فلاسفة البراجماتيزم فإنه وليم جيمس (١٨٤٢-١٩١٠م) الذي تدرج في اهتماماته العلمية والفلسفية الَّتي تلقاها في معاهد وجامعات أوروبية وأمريكية حَتَّى حصل على درجة الدكتوراه في الطب من جامعة هارفارد سنة ١٨٧٠م وعين أستاذًا

---

(١) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها (ص٢٧١) دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٦٧م.

(٢) د. مراد وهبة: قصة الفلسفة (ص١٠١) ط دار الثقافة الجديدة بالقاهرة ١٩٨٠م، والوضعية تنسب إلى الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت (١٧٩٨، ١٨٥٧) ثم امتدت إلى إنجلترا على يد (هربرت سبنسر ١٨٢٠، ١٩٠٣) والولايات المتحدة الأمريكية على يد شارلس س. بيرس (١٨٣٩-١٩١٤) وليم جيمس (١٨٤٢- ١٩١٠م) ثم جون ديوي (١٨٥٩-١٩٥٢م).

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (ص٤١٧/٤١٨) ط. دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٩م.

للفسيولوجيا والتشريح بها، ثم أستاذًا لعلم النفس فبرز فيه[١].

ويتبين من ترجمة حياته أن سبب اتجاهه إلى الفلسفة يرجع إلى سماعه لمحاضرة فلسفية ألقاها "شارل بيرس" الذي كان يعرض فيها مذهبه، فشعر وليم جيمس على أثرها وكأنه ألقى عليه رسالة محددة، وهي تفسير رسالة البراجماتية[٢].

ويعرف وليم جيمس الحقيقة بأنَّها "مطابقة الأشياء لمنفعتنا، لا مطابقة الفكر للأشياء".

ولاختصار الإحاطة بهذه الفلسفة فإن مدخل دراستها يقتضي تحليلها إلى مكوناتها الأساسية في النظر والقيم، فنحن أمام مقولتين:

الأولى: ازدراء الفكر أو النظر.

الثانية: إنكار الحقائق والقيم.

أي: بعبارة أخرى أكثر وضوحًا، فإن العمل عند جيمس مقياس الحقيقة؛ فالفكرة صادقة عندما تكون مفيدة، ومعنى ذلك أن النفع والضرر هما اللذان يحددان الأخذ بفكرة ما أو رفضها[٣].

وقد نبتت فلسفته منذ بداية اهتماماته بها بل من حاجاته الشخصية؛ إذ عندما أصيب في فترة من عمره بمرض خطير، استطاع بجهوده أن يرد نفسه إلى الصحة، فاعتقد أن خلاص الإنسان رهن بإرادته، وكان الموحى إليه بالفكرة المفكر الفرنسي (نوفيير) الذي عرف الإرادة الحرة بأنَّها (تأييد فكرة لأن المرء يختار تأييدها بإرادته حين يستطيع أن تكون له أفكار أخرى).

وكانت تجربة شفائه من المرض قد هدته إلى أهمية العمل ورجحت عنده الاجتهاد في العمل بدلاً من الاستغراق في التأمل (لأن العمل هو الإرادة البشرية استحالت حياة)[٤].

وتلون هذه الفلسفة نظرة أتباعها إلى العالم، فإن العالم الذي نعيش فيه ليس نظرية من النظريات، بل هو شيء كائن وهو في الحق مجموعة من أشياء كثيرة، وليس من كل شيء يقال له الحق دون سواه، إن الذي تدعوه بالحق إنَّما هو فرض عملي، أي: أداة

(١) نفسه (ص٤١٦).

(٢) هنري توماس ودانالي توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر. (ص٤٣٠، ٤٣١) ترجمة عثمان نوبه، مكتبة الأنجلو المصرية سنة (١٩٧٠م).

(٣) مراد وهبة: قصة الفلسفة (ص١٠٥).

(٤) نفسه (ص٤٣٣).

مؤقتة نستطيع بِها أن نحيل قطعة من الخامات الأولية إلى قطعة من النظام.

ويلزم من هذا التعريف للعالم أنه خاضع للتحولات والتغيرات الدائمة ولا يستقر على حال (فما كان حقًّا بالأمس، أي: ما كان أداة صالحة أمس، قد لا يكون اليوم حقًّا، ذلك بأن الحقائق القديمة، كالأسلحة القديمة، تتعرض للصدأ وتغدو عديمة النفع)[1].

نقد البراجماتية من وجهة النظر الفلسفية:

١- فِي نقدنا لهذه الفلسفة، سنبدأ بالمنهج المقارن حيث تبين أنَّها فِي جوهرها الفلسفة الرواقية القديمة، ومؤسسها زينون (٣٤٣-٢٧٠ قبل الميلاد)!!.

فإذا أباح وليم جيمس لنفسه بعث الحياة فيها من جديد، فإن ذلك يقوض دعائم فكرته عن استبعاد الحق القديم كما سنوضح بعد قليل.

٢- الحق قيمة مطلقة وليست نسبية -وإلا فإن المجتمع يصاب بالفوضى المدمرة لكيانه وبعلاقاته مع غيره من المجتمعات بسبب الحرب.

٣- هل نلتزم بالدين لأنه نافع؟

إن هذا الاعتقاد يجعل البراجماتية فِي موضع نقد شديد لأنَّها أخضعت أعظم علاقة تربط بين العبد وربه ﷻ إلى مجرد علاقة نفعية تتأرجح بين الإيجاب والسلب، فأين الإيمان الذي يهب الإنسان القدرة على مقاومة أعتى الصعاب؟ وهو نفسه، أي: وليم جيمس فِي طور من أطوار حياته استطاع التغلب على المرض بإرادته النابعة من إيمانه!

ونأتي إلى التحليل والتفصيل فِي نقد المذهب:

١- لتقويم هذه الفلسفة ينبغي ألا نبخس وليم جميس حقه فِي بعثه للأمل الذي يحفزنا إلى تحدي الشر وغلبته، ويهبنا الشجاعة على أن نأخذ الحياة غلابًا[2]. وحثنا على ترقية العالم، لأنه فِي وسعنا أن ننهض بترقيته بفضل إرادتنا.

هذا الشطر من فلسفته لا غبار عليه، بل يتضمن كثيرًا ممَّا يحتاجه الإنسان الفرد لشحذ إرادته، ودفعه إلى العمل الإيجابي المثمر، ولكن وفق أي "مبدأ"؟

تلك نقطة الخلاف معه؛ إذ نعتقد بثبات القيم والمبادئ فِي بداية الطريق، ثم نمضي بإرادتنا لتحقيقها وإذا فرض وفشلنا فِي الوصول إلى الهدف، فلنعد النظر فِي طريقتنا؛ إذ

---

(١) هنري توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر (ص٤٣٨).

(٢) نفسه.

ليس العيب في "المبدأ" ولكن العيب فينا وفي منهجنا.

وبغير الاعتقاد في ثبات المبادئ؛ فإننا لسنا أمام فلسفة جديدة وإن بدت كذلك، ولكنها مجرد إعادة للنظرية الرواقية القديمة "مضافًا إليها الروح النضالية الحديثة"(١). فإن الخير الحقيقي عند الرواقي القديم في حكمة الاختيار وحدها وليس في الشيء المختار الذي يصطفيه "مثله كمثل ضارب القوس يهدف إلى عين الثور، فغايته ليست في إصابة الهدف نفسه، بل إظهار مهارته في إصابته"(٢)!!.

إن تعليق الحكمة هنا في مظهرها العملي أي على النجاح في ذاته بصرف النظر عن إصابة الهدف تجعل من المجتمع غابة من الوحوش الضارية يأكل بعضها بعضًا إذا تنافس على "التفوق" و"الغلبة" ولا تتفق إرادتها على تحقيق أي قيمة من القيم الفاضلة: كالحق والعدل والإيثار وغيرها من الفضائل الإنسانية الثابتة في ذاتها.

فهل نحن مرة أخرى أمام دليل جديد يثبت أن الفلسفة الغربية تعيش على تراثها القديم؟

٢- يرى وليم جيمس أن "الحق" إنَّما هو فرض عملي، أي مجرد أداة يختبر بها تصوره السابق، ويرى أن الحقائق تنقسم إلى قديْمة وجديدة!

والصواب الذي يتفق عليه أغلب الفلاسفة، أن الحق يستمد قيمته المطلقة من قيمته الثابتة خارج مقولتي "الزمان" و"المكان".

ونراه أيضًا يخلط خلطًا معيبًا بين المبادئ والأهداف حيث يصبها في قالب المنفعة"

---

(١) هنري توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر. (ص٤٣٦).

(٢) د. هـ سدجويك: المجمل في تاريخ علم الأخلاق (ج١ ص١٦٥) ترجمة وتعليق د. توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي، دار نشر الثقافة بالإسكندرية (١٩٤٩م) معنى ذلك أننا نساوي وفق هذه الفلسفة بين اللص الذي ينهب الثروات وينجح في جمعها بأية وسيلة، وبين التاجر الذي ينمي ثروته وفق مبادئ الشرف والصدق، (والرواقية تنسب إلى زينون الرواقي ٣٤٣-٢٧٠ق.م، وكان يختار (الرواق) ليعلم الناس فيه.

ولكن من جهة أخرى يرى الدكتور توفيق الطويل، أن العمليين اتفقوا مع السوفسطائية في رد القيم إلى الإنسان ولكنهم خالفوا السوفسطائية في جعل الإنسان -وليس الفرد- معيار هذه القيم، فقصدوا بهذه التجربة الإنسانية وهي تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بطابع اجتماعي). الفلسفة الخلقية (ص٢٧٢).

بينما التفكير السليم يقتضي العكس، أي الإيمان بالفكرة والعقيدة أولاً عن اقتناع وتثبت بقيمتها الذاتية، ثم السعي بمقتضاها مهما قابلنا في طريقنا من صعوبات فضلاً عن افتقاد "المنافع" وهذا هو منهج الأنبياء والرسل عليهم السلام.

ومهما كانت نية وليم جيمس وحوافزه ذات الطابع الأخلاقي فإن صدى فلسفته كانت متعارضة مع نواياه، فقد فوجئ بإخوانه الأمريكيين يندفعون لتكديس الثروات، وأخذ يلومهم (لأنهم يعبدون تلك الآلهة الفاجرة الّتي تدعى "النجاح")[١].

ولكن ماذا كان يتوقع غير ذلك؟

إن هذا هو المصير المحتوم والنتيجة المنطقية لفلسفة تعظم المنفعة وتزدري الفكرة الثابتة والقيم المطلقة[٢].

يقول الدكتور توفيق الطويل فِي تقييم هذه الفلسفة (ويكفي أن تعتبر البراجماتية الحق أو الخير كالسلعة المطروحة فِي الأسواق، قيمتها لا تقوم فِي ذاتها بل فِي الثمن الذي يدفع فيها فعلاً، فالحق فيما يقول جيمس كورقة نقد تظل صالحة للتعامل حَتَّى يثبت زيفها، و لم يجد أصحاب البراجماتية غضاضة فِي النظر إلى الحق أو الخير كما ينظرون إلى السلعة الّتي تطرح فِي الأسواق هذه هي العقلية الأمريكية فِي الفلسفة وفي الأخلاق وفي السياسة وفي كل مجال)[٣].

ونضيف إلى ذلك أن هذه الفلسفة كانت ملهمة للنظام الرأسمالي القائم على مبدأ المنافسة الحرة[٤]. ثم ظهرت مساوئه عند التطبيق، واستفحلت أخطاره الّتي تتضح -كما

---

(١) هنري توماس المفكرون من سقراط إلى سارتر (ص٤٣٩).

(٢) وفي تحليل المجتمع الأمريكي المعاصر. يقول الأستاذ هيكل الصحفي المعروف ذو الخبرة الواسعة بالسياسة العالمية: إننا نتصور أحيانًا أن التأثير ممكن بمنطق الحق والعدل والقانون، وننسى أننا حيال مجتمع تعود أن يتعامل مع الواقع بصرف النظر عن التاريخ، وبالنسبة لمعاييره فليس هناك حق ولا عدل ولا قانون فِي المطلق، إن معيار القيمة الوحيدة هو النجاح من كتابه (زيارة جديدة للتاريخ).

(٣) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية (ص٢٧٨).

(٤) ويرى أن المنافسة الحرة غير المقيدة تضر فِي نهاية أمرها بالمشروعات الخاصة، الأمر الذي يؤدي إلى ضرورة تكتلها واتخاذها على هيئة شركات كبرى وبنوك وغرف تجارية فتنتهي الرأسمالية إلى مرحلة الاحتكار يتم فيها تقسيم العالم بين الاحتكارات الدولية الكبرى، وتسمى هذه المرحلة الإمبريالية، وبظهور التطور للهيكل الاقتصادي للرأسمالية لزم تغيير فِي الفكر الفلسفي البرجماتي =

يرى الدكتور فؤاد زكريا- في ثلاثة:

١- اللاأخلاقية بالرغم من التقيد ببعض الفضائل؛ كالأمانة والانضباط والدقة ومراعاة المواعيد، ولكنها -كفضائل- ليست مقصودة لذاها ولكنها تفيد الرأسمالي في تعامله مع الغير، وظهرت اللاأخلاقية بوضوح في أساليب الدعاية والإعلان.

٢-الارتباط الوثيق بالحرب.

٣-الانحرافات السلوكية وأظهرها الإجرام؛ إذ إن فتح الباب على مصراعيه للمنافسة والصراعات من شأنه تمجيد العنف، ويتضح الانحراف بصورة أخرى في شرب المسكرات والمخدرات وعقارات الهلوسة وغيرها وتفسيرها أنّها ظاهرة هروبية من واقع العنف والمنافسة المريرة الّتي لا ترحم[١].

٣-ولم يسلم "الدين" أيضًا من التفسير النفعي في ضوء الفلسفة البرجماتية؛ فإن اعتبار شروط وجود الدين وأصوله ونشأته لا أهمية لها عند من يسأل عن قيمة الدين؛ لأن قيمته فيما ينتجه[٢].

الفرق بين نظرته للدين وعقيدتنا الإسلامية:

ولم يكن "الدين" عند وليم جيمس كموضوع للبحث في ذاته، ولكن في آثار الانفعال الديني، وهل هذه الآثار حسنة تحقق الأمل؟ وهل يمكن الحصول عليها بطريق آخر خلاف الدين؟

=

الذي عبر عنه "ديوي" في جمعه بين فكرة "العمل" كمقياس للحقيقة من البرجماتية و(الروح المطلق) عند هيجل. يقول الدكتور وهبه: "ولهذا فإن الاحتكارية في حاجة إلى أيديولوجية تروج لإزالة الفوارق والفواصل من جهة، وإلى تجميد الأوضاع الاجتماعية من جهة أخرى وليس في الإمكان توفير الإزالة والتجميد إلا بأن ترقى الأيدلوجية المطلوبة إلى مستوى المطلق" (ص١٠٩) نفس المصدر، ويقصد بإزالة الفوارق بين أصحاب المعتقد الواحد ثم تذويب الفوارق بين المعتقدات كلها، كذلك يرى أنه من أجل تحقيق الخطوة الأولى تشكلت منظمات دينية في المسيحية باسم (مجلس الكنائس العالمي) الذي أسس سنة ١٩٤٨م (ص١١٠ نفسه).

(١) د. فؤاد زكريا: الجوانب الفكرية في مختلف النظم الاجتماعية (ص٤٦/٥٠) ط. جامعة عين شمس سنة ١٨٧٢م.

(٢) إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، (ص٢٤٧) ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني – الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة (١٩٧٣م).

إنه يرى أن للدين أثرًا أخلاقيًا، كما أنه يتفوق على أي مصدر آخر للحث على النشاط والمثابرة وفعاليته تظهر بإيحائه المؤثر في الغالب أكثر من الأساليب المادية، ويضرب على ذلك مثالاً بالطبيب الذي يعترف بأن شفاء المريض لا يتحقق بالعلاج المادي وحده بل بالإيحاء أيضًا ذلك الإيحاء الناجم عن قوة الإيمان.

إن الدين نافع في بعض الأحوال ممًّا لا يمكن استبدال غيره به، (فماذا يجب أن نطلب أكثر من ذلك لنقول إنه حق؟)[1].

وهذا الرأي كما يقول "برتراند رسل": لا يقنع مؤمنًا مخلصًا في إيمانه؛ لأن المؤمن لا يطمئن إلا متَى استراح إلى موضوع لعبادته وإيمانه إن المؤمن لا يقول: إني إذا آمنت بالله سعدت ولكنه يقول: إني أؤمن بالله ومن أجل هذا فأنا سعيد، إن الاعتقاد بوجود الله تعالى في نظر المؤمن الصادق مستقل عما يحتمل أن يترتب على وجوده من نتائج وآثار"[2].

النظرة الإسلامية:

أما نحن معشر المسلمين فإننا بحمد الله نمتلك أعظم ثروة للعقيدة والقيم تضمنها كتاب الله ﷻ ونفذها الرسول ﷺ حيث حقق في عقيدته وسلوكه وأخلاقياته الأسوة الحسنة وجمع بين "الحق" عقيدة وإيمانًا، وفي "العمل" أخلاقًا وسلوكًا إذْ حدّد الأهداف، ووضع المنهج وأحصى القيم، مبينًا الطريق الذي يجتازه المسلمون من دنياهم إلى أخراهم، وقد ألف علماؤنا مجلدات في هذه الأغراض كلها، ولكن يكفينا أن نسجل بهذه المناسبة بعض التعليقات الّتي تصلح لعلاج آفات "البراجماتية" والتي تبرهن على أن العقل البشري لا يستطيع الوقوف وحده بغير عون من الوحي:

أولاً: أ- إن الخير هو الذي يحدد الشرع ويستمد إلزامه منه للتسليم بأن الله تعالى هو العليم الحكيم. قال تعالى: **﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾** [البقرة: ٢١٦].

يفسر ابن كثير هذه الآية ببيان وجوب الجهاد وآثار قتال أعداء الإسلام من النصر

(١) نفسه (ص٢٤٨).

(٢) نقلاً عن الدكتور توفيق الطويل بكتابه: الفلسفة الخلقية (ص٢٧٩).

والظفر ثم يمضي في تفسير قوله تعالى: **﴿وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾** [البقرة: ٢١٦]. فيذكر ابن كثير أن هذا عام في الأمور كلها، قد يحب المرء شيئًا وليس له فيه خير ولا مصلحة، ومن ذلك القعود عن القتال، قد يعقبه استيلاء العدو على البلاد والحكم. ثم قال تعالى: **﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾** [البقرة: ٢٣٢]. أي هو أعلم بعواقب الأمور منكم، وأخبر بما فيه صلاحكم في دنياكم وأخراكم، فاستجيبوا له، وانقادوا لأمره، لعلكم ترشدون"[١].

ب- كذلك قد يجعل الإنسان الفروق المرجحة لما يفيده عما يضره، قال تعالى: **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾** [البقرة:٢١٩].

أما إثمها فهو في الدين، وأما المنافع فدنيوية، ولكن هذه المصالح لا توازي المضرة والمفسدة الراجحة لتعلقها بالعقل والدين، ولهذا كانت هذه الآية ممهدة للتحريم على البتات كما في سورة المائدة: **﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾** [المائدة:٩٠-٩١][٢].

ثانيًا: أن النجاح مطلوب والسعي والتنافس على فعل الخيرات مرغوب فإن المؤمن القوي أحب إلى الله تعالى من المؤمن الضعيف ولكن ينبغي أن يظل السعي هدفًا وطريقًا بأوامر الشرع والالتزام بآدابه، وسنورد هنا بعض الآيات للاسترشاد.

- قد يوسع الله تعالى الرزق للعبد استدراجًا له، ثم ينـــزل به عقابه الشديد. قال تعالى: **﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾** [آل عمران: ١٧٨].

وقال ﷻ: **﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ *وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾** [الأعراف:١٨٢، ١٨٣].

وقال سبحانه: **﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ * نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَل لاَّ يَشْعُرُونَ﴾** [المؤمنون:٥٥، ٥٦].

---

(١) تفسير ابن كثير (ج١/ص٣٦٧/٣٦٨) طبعة دار الشعب بالقاهرة.

(٢) نفسه (ص٣٧٣).

لا يصلح الله حال أمة إلا إذا صلحت ضمائرها وأعدت نفسها للتقوى.

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

تكثر المصائب عند فساد الأخلاق.

قال تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠].

وفيما يتعلق بتقوية الإرادة فهناك آية تبين كيف يربي الله تعالى المسلم على تحمل الشدائد حَتَّى يكون قوي العزيمة معدًا لتحمل كل خطر:

قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللهِ أَلاَ إِنَّ نَصْرَ اللهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ٢١٤][(١)].

ثالثًا: ضرورة أعمال الخير لإقامة المجتمعات الإنسانية:

إن إقامة المجتمع على موازين المكسب والخسارة وحدهما كفيل بهدمه ما دامت العلاقة بين أفراده لا تقوم إلا على أساس المصلحة والكسب المادي، فكم من علاقات أخرى تقوم على الإيثار والتضحية وحب الخير لذاته، وهي الَّتِي تكفل تحقيق السعادة للمجتمع لأن التعاطف والتعاون هما الرائدان فِي حركة المجتمع الإنساني وإلا تحول إلى غابة من الغابات الَّتِي يأكل فيها القوي الضعيف.

ومن الصعب -بل يتعذر- ولا نقول: يستحيل إقناع النفوس بأعمال الخير، الَّتِي لا تقوم بالمال، إلا بناء على عقيدة إيمانية راسخة تحقق أعمالاً خيرة وتسعى لاكتساب فضائل أخلاقية وتنميها ابتغاء مثوبة الله تعالى وجنته.

---

(١) ينظر (المصحف الميسر) بتفسير الشيخ عبد الجليل عيسى وهو تفسير جليل حقًا لجأ فيه عالمنا -رحمه الله تعالى- إلى تفسير الكتاب بعضه ببعض وهو يكاد يكون فريدًا فِي هذا الباب فضلاً عن وضعه لفهرس ببعض مبادئ مهمة تعرض لها القرآن وقد اعتمدنا عليه فِي الاستدلال بالآيات أعلاه: البنود رقم ٤٥، و٥٧ و٢٢ و٣٥ بمقدمة التفسير المذكور، ط. دار الشروق سنة ١٣٩١هـ.

وكم فِي الإسلام من أعمال خيرة يحض عليها ويحث على فعلها لتحقيق أفضل حياة إنسانية ممكنة على ظهر هذه الأرض!!

إن الحديث عن هذه الأعمال يحتاج إلى مجلد كامل، ونكتفي بالإشارة هنا إلى نـــزر يسير منها ونحيل القارئ إلى المصادر للتوسع فِي معرفتها وتنفيذها، لتحقق لنفسه الطمأنينة النفسية والسعادة المرجوة، ولمجتمعه الحياة المثالية على المستوى الإنساني الذي تحقق فِي عصر الحضارة الإسلامية الزاهر، مع العلم بأن كثيرًا ما تشتمل هذه الأعمال على الجزاءين: الدنيوي والأخروي.

عن أبي موسى ﷺ عن النَّبِي ﷺ قال: «**على كل مسلم صدقة**». قال: أرأيت إن لَم يجد؟ قال: «**يعمل بيديه فينفع نفسه ويتصدق**». قال: أرأيت إن لَم يستطع؟ قال: «**يعين ذا الحاجة الملهوف**». قال: أرأيت إن لَم يستطع؟ قال: «**يأمر بالمعروف أو الخير**». قال: أرأيت إن لَم يفعل؟ قال: «**يمسك عن الشر فإنَّها صدقة**». متفق عليه.

وعن جابر ﷺ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما من مسلم يغرس غرسًا إلا كان ما أكل منه له صدقة، وما سُرق منه له صدقة، ولا يرزؤه أحد إلا كان له صدقة**» . رواه مسلم.

وفي رواية له: «**فلا يغرس المسلم غرسًا، فيأكل منه إنسان ولا دابة ولا طير، إلا كان له صدقة إلى يوم القيامة**».

وفي حديث "متفق عليه": «**اتقوا النار ولو بشق تمرة**».

وعلى قمة العلاقة بين الناس الَّتِي تخلو من أية شوائب مادية نفعية نضع الحديث القدسي أمام القارئ ليتدبر نتائج العمل به فِي البناء الاجتماعي، ففي حديث أبي هريرة فِي مسلم: «**إن الله ﷻ يقول يوم القيامة: أين المتحابون بجلالي أظلهم فِي ظلي يوم لا ظل إلا ظلي**».

ويضيق كتابنا عن ضم الأحاديث المتشابِهة والتِي تشكل –لو نفذت فِي مجموعها– أمة كاملة لا مجتمعًا من المجتمعات فحسب –مترابطة متعاونة، يتعاون أفرادها ويتبادلون أعمال الخير، وما أكثرها يبتغون بِها رضى الله تعالى والآخرة، وهي كلها: إما أنَّها لا

تتصل بالنفع المادي بتاتًا أو تختلط مع النفع المعنوي إن صح التعبير كما بيَّنا[1].

تمّ

(١) ينظر كتاب (رياض الصالحين) باب فِي بيان كثرة طرق الخير وله طبعات متعددة ونظرًا لأن مؤلفه: الإمام النووي -رحمه الله- قد رتبه على الأبواب فإني أحيل القارئ إلى بعضها: باب المبادرة إلى الخيرات، التعاون على البر والتقوى. تعظيم حرمات المسلمين وبيان حقوقهم، قضاء حوائج المسلمين، الإصلاح بين الناس، بر الوالدين وصلة الأرحام، توقير العلماء والكبار وأهل الفضل، زيارة أهل الخير والكرم والجود والإنفاق، الإيثار والمساواة، إكرام الضيف، عيادة المريض وتشييع الميت، إعانة الرفيق.. وغيرها، وغيرها. وكلها كما يتضح من عناوينها لا تتصل بالكسب المادي والنفع العاجل بأية صلة، ولكنها ضرورية لإقامة مجتمع مترابط يحقق السعادة لأفراده، كما يكفل له البقاء والاستمرار وإلا تعرض للانهيار والتآكل، وأصبحت الحياة فيه لونًا من الشقاء المحقق فِي الدنيا قبل الآخرة، وينظر أيضًا كتاب "مختصر شعب الإيمان" للبيهقي. اختصره القزويني. (طبعة دار الدعوة بالإسكندرية، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م).

فهرس الموضوعات

الباب الثاني التقدم العلمي ثمرة جهود العلماء المسلمين

الباب الثالث مناهج البحث في بعض العلوم الإنسانية في الفكر الإسلامي

MANĀHIJ AL-BAḤṮ FI AL-ᶜULŪM AL-ᵓINSĀNIYAH

BAYNA ᶜULAMĀᵓ AL-ᵓISLĀM WA FALĀSIFAT AL-ǦARB

Methods of research in Humanities
between Muslim scholars and western philosophers

by

Dr. Muṣṭafa Ḥilmi

DAR AL-KOTOB AL-ILMIYAH
Beirut-Lebanon